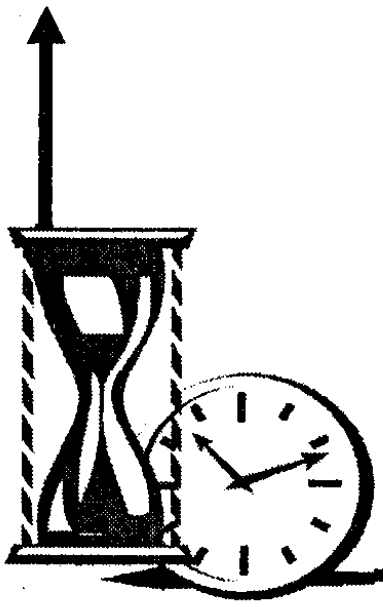
فلسفة الزمن
وتقسيمه في الفكر العربي

أ. د ماجد عبد الله الشمس
أستاذ الحضارات القديمة
كلية الآداب ـ جامعة بغداد

دار النهج



فلسفة الزمن وتقسيمه في الفكر العربي

العنوان: فلسفة الزمن وتقسيمه في الفكر العربي

المؤلف: د. ماجد عبد الله الشمس

الصف التصويري:

تصميم الغلاف:

Splash
For designing & typing services
095894350

للدراسات والنشر والتوزيع

حقوق الطبع محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

2007م - 1428 هـ

تحذير: لا يسمح بإعادة اصدار هذا الكتاب
أو تخزينه في نطاق اســـــتعادة المعلومات
أو نقله أو استنساخه بأي شكل من الأشكال
دون إذن خطي مسبق من الناشر

الآراء الواردة في إصداراتنا لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها الدار

حلب: الجميلية ـ شارع البحتري ـ بناء الجمعية الخيرية الإسلامية
هاتف: ٠٠٩٦٣/٢١/٢١٢٧٦٧٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٣/٢١/٢١٢٧٦٧٦٦
٠٠٩٦٣/٩٣/ ٣٣٢٦٧٥

فلسفة الزمن

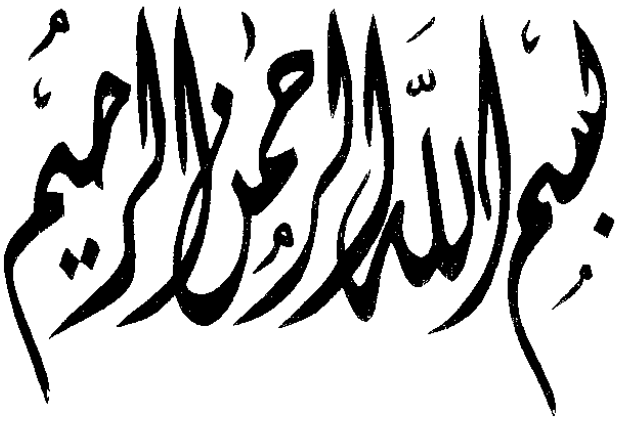
وتقسيمه في الفكر العربي

أ.د ماجد عبد الله الشمس

أستاذ الحضارات القديمة

كلية الآداب - جامعة بغداد

دار النهج


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

للزمن أهمية خاصة للإنسان، بل وللمخلوقات كلها، إذ إنه يحدد عوامل نموها وانتهائها.

إن من يبحث في هذا الموضوع يرى وجود جانب فلسفي وآخر فلكي يتصل بالرياضيات ويشكّل التقويم وما اتصل به. ولكي نقدم مفهوماً شاملاً لكل من الناحيتين فقد اشتمل البحث على نواحٍ عديدة ثانوية تمنح القارئ فرصته لتسلسل الموضوع منذ أقدم العهود، وعبر الفترات الإسلامية، وخاصة في عهد ازدهار الفكر العربي.

إن ما أكد عليه البحث الأصالة الواضحة للتراث العربي، واستمراريته إلى يومنا هذا عبر آلاف السنين. ومن ذلك نتوصل إلى مدى خطأ الاستنتاج الشائع من أن الفكر التأملي والفلسفي، بل وحتى الرياضي المجرد إنما بدأ باليونان، ويهمل حاملو هذا الرأي الخاطئ الإجابة عن المصادر التي أخذ منها هؤلاء علومهم، أو عن سبب انعدام العلمية لديهم بدليل عدم إيضاح المنابع التي أخذوا منها. في حين علّم العرب المسلمون العالم درساً في سند كل رأي لأصحابه ما وسعهم ذلك.

إن تأكيد الذاتية العربية في العلوم، وبحث آفاقها الإنسانية، وبيان المنابع التي استقت منها الشعوب التي ترجموا عنها، لهو من الضرورة بمكان لإعطاء أولئك الأجداد الأفذاذ حقهم بما أنجزوه ثم حمله أبناؤهم

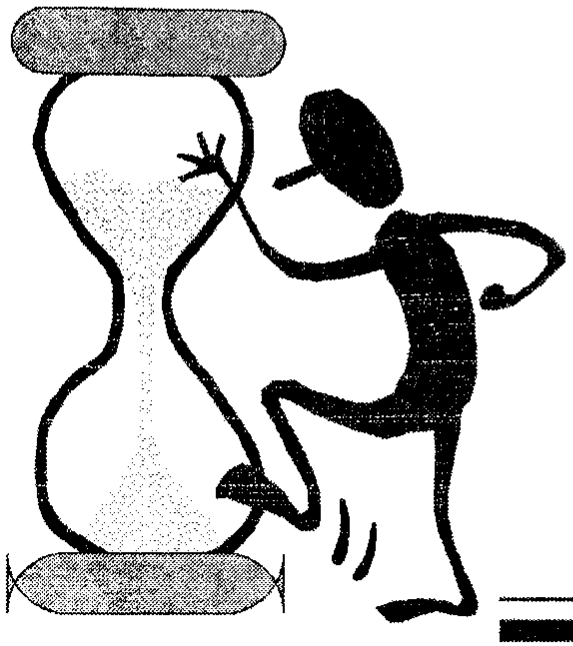
مرة أخرى ولو عن لغات غير لغتهم. إن ما خبأته كنوز بابل وسومر وأكد وآشور ومصر وسورية لجديرة بالدراسة والتقويم لا أن نبدأ بالأجنبي ومنه نعرف أنفسنا، وبالتالي ننسب الجهل لأمتنا وعدم مقدرتها على الإبداع والخلق.

والبحث ليس تكراراً لما ذكر البعض في مؤلفاتهم، فهو يتضمن استعراضاً للأفكار الرئيسية للفكر العربي في الموضوع عرضت بشكل مبسط، أما فيما يخص تفاصيل التقاويم وتحويل كل منها للأخرى إلى جانب الرسوم الفلكية المعقدة فإن المؤلف قد تحول عنها لما في ذكرها من تكرار ويمكن الرجوع إليها في مصادر أخرى ذكر بعضها في الهامش.

الفصل الأول

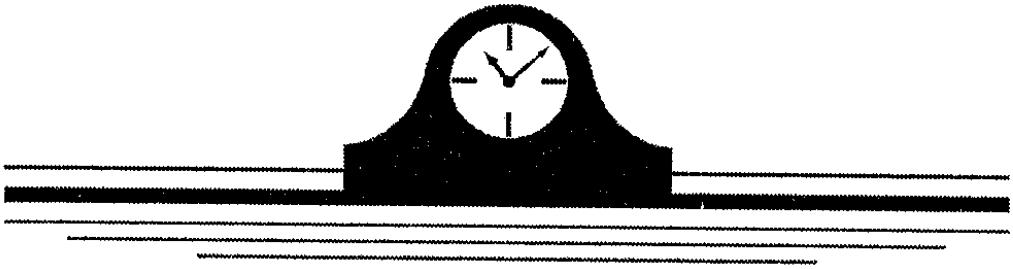
مفهوم الزمن

خلال العهود القديمة



الفصل الأول

مفهوم الزمن خلال العهود القديمة



للزمن أهمية خاصة في حياة الكون والإنسان، وعلى الرغم من ذلك فإن وضع تعريف، يوضح ماهيته من الأمور العسيرة كمن يريد أن يوجد وصفاً للإلكترون أو أجزاء الذرة الأخرى ضمن معطيات تصورية، أو بالأصح متاهات ليس إلاّ.

إن من يبحث في مفهوم الزمن يمر بباله السؤال التالي: ماذا يعني الزمن للإنسان في بداية عهود الاستقرار في قرى أو قبل ذلك وكذلك للبدائي الذي لا زال يعيش بمعزل عن الحضارة؟

لم يكن للإنسان مستوى لغوي وتطور مادي يجعله يوضح مفهوم الزمن في الأدوار المشار إليها. إن الزمن للإنسان القديم والبدائي تتابع للأحداث ليس إلاّ، أو كما تعبّر عنه ايلينا كاسان في وادي الرافدين بأنه

يمضي باتجاه خطي مستقيم[1]، وكأبسط المفاهيم التي توحي بذلك دورة الحياة المتتابعة. ولكن مع ذلك ينبغي أن لا نتوقع أن يكون الأقدمون قد امتلكوا ساعات توضع بأيديهم يقيسون بها الوقت لكل لحظة تمدّ، ومن ثم فإن النسبية تلعب دورها عند قياس الوقت، لأن ساعات الفرح تمرّ سراعاً وبعكسها ساعات الأسى، وقد أشار آينشتاين مرة إلى هذا الأمر مجازاً لإيضاح فكرة النسبية.

عندما أتى الإنسان على مراحل تالية من الاستقرار وشعر ببعض السعادة في حياته أخذ يفكر بإطالة وجوده على الأرض فتمثل ذلك ببحث جلجامش عن الخلود منذ 4700 سنة، أو يزيد، وكذا فعل المصريون فأوجدوا التحنيط والطقوس المختلفة وبناء الأهرام، وإن فشلوا في إيجاده على الأرض فقد عكسوا رغباتهم في عالم السماء. لقد فشل جلجامش في الحصول على الخلود لأنه صفة من صفات الألوهية، أما أوتونابشتم «نوح الطوفان» فقد حصل عليه من الآلهة[2]، والذي يبدو أن ممارسات إبقاء الإنسان حيّاً امتدت إلى بداية الاستقرار، فمنذ عصر سامراء قبل زهاء 7000سنة عثر الباحثون على دمى وأعضاء تناسلية ذكرية في القبور، وقد

(1) إيلينا كاسان، «مفهوم الزمان والمكان في وادي الرافدين»، مجلة سومر، ج31، 1975، ص 328 (ترجمة د. وليد الجادر).

(2) يراجع: طه باقر، أسطورة جلكامش، بغداد، 1971، ص127، 139.

فسرت كالعادة بأنها لتصاحب الأموات في الحياة الأخرى. إلا أن كاتب البحث رأى في هذه الأشكال الحجرية أن تكون نقطة ارتكاز لاستمرار الحياة في الأحياء، لأن وجود زهاء أربعمائة هيكل لأطفال يشير إلى أن مرضاً قد اجتاحهم مما دفعهم إلى إيجاد وسيلة لإيقاف الفناء، فاتخذوا التماثيل الأنثوية والأعضاء الذكرية لتكون بديلاً عن الجسم المتفسخ لكي لا يستمر الفناء في الأحياء من الناس أو تنقطع ذريتهم، ضمن منطق السحر الانجذابي والحفاظ على الجزء أو المثيل لضمان حفظ الكل[1]. إن مثل هذه التماثيل، ولكن بشكل ضخم يماثل حجم الإنسان أو أكبر منه، وجدت في المرافق المرتبطة بالهرم للشخص المتوفى لضمان الحفاظ على «الكا» لتسعد الروح وتستمر على البقاء عند فساد التحنيط[2].

إن البحث في الخلود يمثل رغبة الإنسان في تحدي الفناء والزمن وهي انتقالة خطيرة في مفاهيم الإنسان وبداية التفكير في الزمن المطلق. على أية حال إن قناعة «جلجا مش»ملك الوركاء قبل 4800سنة، بأن الخلود هو من صفات الآلهة هو عين ما يراه الإنسان في المفاهيم المتقدمة التي سنعرض لها في أن الله أزلي وليس خاضعاً للزمن.

---

(1) الشمس، ماجد؛ «الاستمرارية»، مجلة الأقلام، تشرين الأول، 1969، ص35-36.

(2) المصدر السابق؛ ص37- 38.

لقد رأت شعوب عديدة أن بلوغ ملك أو حاكم عمراً معيناً يقوده إلى الفناء، كالشيخوخة والمرض، إنما يعكس القحط والخراب في الدولة لذا رأوا في الحاكم أن يكون شاباً دوماً ما دام يمثل نقطة ارتكاز المملكة الظاهرة والخفية. إلا أنهم لما رأوا في بعض قادتهم الهمة الكافية لجؤوا، كما فعل المصريون القدماء، إلى احتفالات «الحب - سد» التي كانت تقام عند بلوغ الملك السادسة والثلاثين ليستعرض عضلاته أمام الناس وليثبت لهم شبابه وتحديه للزمن لتبقى المملكة في رفاه دائم[1].

وعلى الرغم من أن تلك الممارسات كان يقصد منها القوة العضوية للإنسان إلاّ أنها تعني ضمناً التفكير في تحاشي مرور الزمن وكبح جماح ما يتركه من آثار في الإنسان.

إلى جانب التقوّل بافتراض الصفة الخطيّة للزمن فإن الإنسان قد يرفض ضمناً المواصفات المذكورة. لأن وجوده في أية لحظة قد لا يعني ذات الوجود، لأنه قد يبتعد بتفكيره في أغوار الماضي أو يسرح في غياهب المستقبل المجهول، وقيل إن الوجود الحاضر للإنسان آني ولحظي في حين يشكل بُعدا الماضي والمستقبل معظم تفكيره. ومما يقلل من خطية الزمن وإلى أمام، ما يراه المرء في أحلامه من مشاهد حدثت له في مراحل حياته،

---

(1) ومن خلال التنقيبات بمجموعة الهرم المدرج العائدة للملك زوسر، من الأسرة الرابعة، اتضح وجود قاعة خاصة بالحب - سد.

بل وحتى طفولته، وكل ذلك عملية استدعاء لأحداث الماضي، إلاّ أن ذلك لا يعني توقف الزمن،إذ إن ذلك الانسلال الخفي يتم على حساب الحيز المستجد من الوقت وإن طُلي بطلاء الماضي أو المستقبل. إن هذا الأمر لنراه واضحاً في التداعي الحرّ عند العلاج النفسي.

ويعني ذلك أن عقل الإنسان يتعامل في آن واحد مع أبعاد الزمن الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، ولكن على حساب الحقيقة الخطية للزمن. وبمعنى آخر إن الإنسان أدرك الصيغ الثلاث قبل سريانها في عالم اللغة وحالات الفعل.

ومن الواضح أن التعابير التي استخدمها الإنسان، لتمثيل الحالات المشار إليها، كانت ذات دلالات مادية شأنها في ذلك شأن التعابير والمصطلحات الرمزية، فقد عبّر العراقيون القدماء عن الأفعال: قام، قصد، جلب، برمز القدم.

تقول «إيلينا كاسان» بأنه إلى جانب التعبير الدال على الزمن بما يشكل معادلة خط مستقيم توجد ظواهر ذات طابع دوري نراها في مصادر العراق القديم باللغتين الأكدية والسومرية، فالتعبير «بال» PAL في السومرية يعني بالأصل شيئاً مادياً هو المغزل يقابله بالأكدية «بالو» PALU «أي أن الزمن في حالة دورات حول نقطة مركزية. وبالنتيجة يعني الفترة التي (يتم) فيها إنجاز عمل معين ومن ذلك، فترة حكم، وسنة حكم وفترة حكم سلالة بكاملها «Palu» تعني أيضاً مراحل الزمن

الطويلة نسبياً وذات الطابع المتشابه ... أي أنها تشير إلى فترة زمنية ذات طابع استمراري»[1].

إلاّ أن «فرانكفورت» أشار بأسلوب آخر إلى مفهوم الزمن لدى المجموعات البدائية أو التي تعيش على الفطرة قوله: «إن هذا التنسيق المقصود بين الأحداث الاجتماعية والكونية يدل دلالة واضحة على أن الزمن للإنسان البدائي لم يكن إطاراً مجرداً محايداً لما يجري في الحياة، بل تعاقباً لمراحل متوافرة، لكل منها قيمتها ومغزاها. وهنا أيضاً، كما في موضوع المكان نجد أن «مناطق» معينة من الزمان تحتجب عن التجربة المباشرة فتثير الفكر التأملي. هذه المناطق هي الماضي البعيد والمستقبل. كلاهما قد يمسي نموذجياً ومطلقاً، فيقع خارج نطاق الزمن. فالماضي المطلق لا يبتعد، ولا نحن ندنو من المستقبل المطلق شيئاً فشيئاً»[2].

والذي يبدو أن ما سنعرضه من مشكلات ناجمة عن صعوبة تفسير الإنسان للزمن، رغم معرفته بنوع من أسس تقسيم الوقت، سواء بالاعتماد على حركة الأجرام السماوية أو بما هو متوافر من آلات، إنما يكمن في شيئين:

1- عجز الإنسان عن متابعة الوقت ضمن الإجراءات الدقيقة

---

(1) كاسان؛ عين المصدر، ص330.

(2) فرانكفورت؛ ما قبل الفلسفة، ص39.

المقسم إليها لانشغاله المستمر بأمور حياته، ومن البديهي أن الإنسان قبل توافر أجهزة القياس بشكل موسع، لم يكن باستطاعته حدس الماضي من الوقت بشكل دقيق، لذلك لعبت النسبية في مرور الوقت دورها في قياسه طبقاً لمزاجه هو.

لذلك اختلفت الآراء حول ماهية الزمن أهو أمر متوهم أم أنه قياس معدل حركة الأجرام السماوية. أو أنه نشأ بنشوء المادة وأنه لازمن بدونها.

2- محاولة خداع الإنسان لنفسه، ضمن استخفاء طبيعي للهروب من الواقع عن طريق نكوصه في أغوار الماضي أو المستقبل.

مما مرَّ يمكن القول بأن جسم الإنسان ساعة حياتية يمكن بها ومنها قياس الوقت سواء بدقات القلب أو بدراسة عمر الإنسان من تقاطيع وجهه أو النمو الذي يطرأ على جسمه. أما توهمه للزمن فيكون من خلال روحه أو عقله الباطن الذي يرفض الخضوع للمنطق المادي المتعارف عليه، ويمد الإنسان بالرمزية لتعويض ما يفوته من حياته ومالا يحققه من طموحه، ومن ثم فإن الزمن ليس عاملاً ضرورياً في تجسيم منطلقات العقل الباطن ما دام الماضي والحاضر والمستقبل تتفاعل معاً دونما حدود، وإن اختلف هذا التفاعل من إنسان لآخر بحسب وضعه النفسي أو مرحلة عمره.

dāru التي تعني الخالد والدائم ولا يحتمل أن تشير إلى فترة محدودة خاصة مثل ما نجده في مفهوم الكلمة العبرية «دارو» daru ولكن تشير «دارو» daru إلى فترة مطلقة غير محدودة. وتقارن ذرية ونسل الفرد بماء ينبوع دائم التدفق وبمعنى آخر ينبوع دائم أو خالد الجريان: kima mê naqbi dâri zara dari «مثل الينبوع ذي الجريان الخالد الذي يكون جريانه أبدياً[1].

إلى جانب ذلك هناك تعابير أخرى منها ما وصلنا من العهد الأكدي زمن الملك برام سن: ištu dār: istum da - ar šikitti «منذ كل الوقت، (منذ) سكن الناس»[2]. ومن العهد البابلي القديم زمن سمسو إيلونا[3] ورد ما يعبر عن استمرارية السلام بين الناس:

نيشيشو راباشتم إن شوطِم أنا دار إتارّام ونص آخر من العصر البابلي القديم:

---

(1) كاسان؛ عين المصدر، ص329 .

(2) The Assyrian Dictionary (Chicago) vol.3, p.107.

(3) هو سابع ملك من سلالة بابل الأوّل، وابن حمورابي (1794-1712ق.م.)، وممّا اشتهر به حفره القنوات والترع، كما قام بصدّ إحدى غزوات الكشيين، ثم خلّفه ابي ايشو (1700 ــ 1684ق. م ....) : بصمجي كنوز في المتحف العراقي بغداد 1972، ص42.

ušaškin sattuk inbim ana da - a - ar ina mahriša

ويعني النص: «لقد جهزتها بتقدمات الفاكهة كل يوم (و) إلى الأبد»[1].

والخلاصة أن المصطلح «دارو» ومشتقاته يعني الدوام والاستمرارية بما تعنيه كلمة «دهر» في مصطلحنا اليوم، بمعنى أنها تشير إلى الامتداد المترامي للزمن وليس الدورية المتكررة بما ينطبق عليها مفهوم التماثل. وعلى أية حال فقد وردت في نصوص العصر البابيلي القديم الكلمة «دارانو» dārānu كصفة بمعنى دائم، في حين وردت الكلمة «دارارو» dārāru بمعنى يتجول بحرية[2]. ومن ناحية أخرى قدّرت النصوص المسمارية «الدارو» الواحد بسبعين عاماً[3] أي بما يرادف الجيد الواحد تقريباً أو معدل حياة الإنسان.

إن مثل هذا التعريف للدارو نجده في الدهر بعربيتنا فهو يعني الزمن اللا محدود أو الأزل وكذا فترة حياة الإنسان[4].

وعليه نفهم مما سبق أن الزمن لم يكن مفهومه ساذجاً لدى الأقدمين. ولدى استعراض الأستاذ «علي الجابري» لهذا الموضوع أورد قول «جان

---

(1) The Assyriam Dictionary ' v01. 3 'p'107

(2). I bid. 'p.109

(3). I bid.' P.109

(4) يراجع الفصل الثالث.

المفهوم الشمولي للزمن منطلق عراقي قديم

من يطالع العديد من الكتابات التي تطرقت إلى مادة الزمن يرى هناك تعاريف ومصطلحات تخص الزمن كمفهوم يمثل مبدأ الكون ومآله. إلاّ أن أي مصدر لم يتحدث عن كونه أقدم من العهد اليوناني إما لإعجاب الأوربي بنفسه وتواضع الشرقي الجم أمام الفرضيات الأجنبية، وبالتالي قبول ما يترجم كأمر مسلّم به، أو لعدم إتعاب الكتّاب أنفسهم للتوغل في أغوار الماضي الأبعد لكي تنسل الأفكار والفرضيات عنه مما يعطي الأمور نظرة شمولية وإرجاع الحق لأصحابه.

من التسميات التي سأتعرض لها في موضوع الزمن مصطلح «الدهر» والذي كما سنرى أنه يعني الأزل، أو الزمن الشمولي منذ البدء وحتى الانتهاء، وهو باليونانية αiŵv[1]. وقد ذكر القرآن الكريم هذا المصطلح وأفرد له سورة بهذا الاسم.

لو أتينا إلى اللغات العربية القديمة واخترنا منها الأكدية والبابلية والأشورية فإننا نرى أن الكلمة مستعملة أيضاً بما تعنيه في عربية القرآن الكريم فالكلمة «dār» هي اسم بمعنى «استمرار» من العهد الأكدي[2].

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية، جـ10، (مادة زمان) ص395.

(2) The Assyrian Dictionary, vol 107, Germany, 1959, p. 107

ومن العصر الآشوري القديم ورد نصّ من زمن شمشي أدد الأول استعملت فيه الكلمة «دارو» dāru لتعني «جيل»[1].

ومن الفترة البابلية القديمة جاءت الصفة «داريتو» dāritu لتعني «الاستمرارية»[2] و«الديمومة»[3] ومن العصر الآشوري الحديث جاءت الكلمة «داروتو» dārūtu كاسم بمعنى «الابدية» و«داروتاش» dārūtaš لتعني «إلى الأبد» كصفة[4].

وبهذا نعلم أن الكلمة تماثل مثيلتها في عربية القرآن الكريم لتعني الدهر، وربما كان الألف بلفظ «هاء» بالأكدية وحتى ولو لفظ ألفاً فإن هناك تشابهاً واضحاً في اللفظ والمعنى.

تقول «ايلينا كاسان»: «فمن الناحية اللغوية نعرف بأن حالات الظرف في الأكدية مثل dār تحمل صفة الاستمرارية، وكذلك الحال بالنسبة darisham,dārish التي تتضمن نفس مفهوم حالة الظرف السابقة. والحال نفسه بالنسبة للموصوف والمنعوت قبل dŭru التي تحمل صفة الاستمرارية و dâru التي تعني السلالة أو النسل. والصفة المتمثلة في

---

(1) Ibid., p. 115.

(2) Ibid., p. 114. ولقد استعملت لها الكلمة continvity .

(3) Ibid., p.114 ولقد استعملت لها الكلمة lastingess.

(4) Ibid., p. 118.

dāru التي تعني الخالد والدائم ولا يحتمل أن تشير إلى فترة محدودة خاصة مثل ما نجده في مفهوم الكلمة العبرية «دارو» daru ولكن تشير «دارو» daru إلى فترة مطلقة غير محدودة. وتقارن ذرية ونسل الفرد بماء ينبوع دائم التدفق وبمعنى آخر ينبوع دائم أو خالد الجريان: kima mê naqbi dâri zara dari «مثل الينبوع ذي الجريان الخالد الذي يكون جريانه أبدياً[1].

إلى جانب ذلك هناك تعابير أخرى منها ما وصلنا من العهد الأكدي زمن الملك برام سن: ištu dār: istum da - ar šikitti «منذ كل الوقت، (منذ) سكن الناس»[2]. ومن العهد البابلي القديم زمن سمسو إيلونا[3] ورد ما يعبر عن استمرارية السلام بين الناس:

نيشيشو راباشتم إن شوطِم أنا دار إتارّام ونص آخر من العصر البابلي القديم:

---

(1) كاسان؛ عين المصدر، ص329 .

(2) The Assyrian Dictionary (Chicago) vol.3, p.107.

(3) هو سابع ملك من سلالة بابل الأوّل، وابن حمورابي (1794-1712ق.م.)، وممّا اشتهر به حفره القنوات والترع، كما قام بصدّ إحدى غزوات الكشيين، ثم خلّفه ابي ايشو (1700 ــ 1684ق. م ....) : بصمجي كنوز في المتحف العراقي بغداد 1972، ص42.

ušaškin sattuk inbim ana da - a - ar ina mahriša

ويعني النص: «لقد جهزتها بتقدمات الفاكهة كل يوم (و) إلى الأبد»[1].

والخلاصة أن المصطلح «دارو» ومشتقاته يعني الدوام والاستمرارية بما تعنيه كلمة «دهر» في مصطلحنا اليوم، بمعنى أنها تشير إلى الامتداد المترامي للزمن وليس الدورية المتكررة بما ينطبق عليها مفهوم التماثل. وعلى أية حال فقد وردت في نصوص العصر البابيلي القديم الكلمة «دارانو» dārānu كصفة بمعنى دائم، في حين وردت الكلمة «دارارو» dārāru بمعنى يتجول بحرية[2]. ومن ناحية أخرى قدّرت النصوص المسمارية «الدارو» الواحد بسبعين عاماً[3] أي بما يرادف الجيد الواحد تقريباً أو معدل حياة الإنسان.

إن مثل هذا التعريف للدارو نجده في الدهر بعربيتنا فهو يعني الزمن اللا محدود أو الأزل وكذا فترة حياة الإنسان[4].

وعليه نفهم مما سبق أن الزمن لم يكن مفهومه ساذجاً لدى الأقدمين. ولدى استعراض الأستاذ «علي الجابري» لهذا الموضوع أورد قول «جان

---

(1) The Assyriam Dictionary ' v01. 3 'p'107

(2). I bid. 'p.109

(3). I bid.' P.109

(4) يراجع الفصل الثالث.

فال» غير السليم: «ليس للزمان عند الأقدمين أية أهمية، إذ بدت الأحكام الأخلاقية والجمالية والرياضية في نظرهم فوق كل زمان. والزمان عندهم له أهمية سالبة. وهو في حد ذاته تدهور وانحطاط الحقيقة في الماضي، والماضي الأزلي، دون نظر إلى الزمان»[1].

ثم يقول الأستاذ الجابري: «وهذا مالا يستقيم وحقيقة ما وجدناه من توهج حيوي مثلته فكرة «التجدد» المستمر في حياة الإنسان وفي الأشياء التي أسقطت الحكم على النظرة القديمة في كونها نظرة «متحجرة»...»[2].

وقد حصل نتيجة لبحثه أن الفكر الرافدي تضمن المفاهيم التالية للزمن:

أ- الزمن المطلق «الماضي والمستقبل» الذي يقع خارج العالم المادي، والمرتبط بالكون وحركته السرمدية، وعلى امتداد الدورات الفلكية «إنه الأزل والأبد».

ب-الزمن النسبي الذي بدأ مع الموجودات مع الخلق الأول.

ثم يقسم «الجابري» النقطة الأخيرة إلى:

أولاً: الزمن الفلكي الذي يعين بدء الدورة ونهايتها، «السنة

---

(1) الجابري، علي حسين؛ «مفهوم الزمان في الفكر الرافدي بين الفلك والرياضيات دراسة فلسفية»، سومر، م 39،ص.

(2) الجابري، ذات المصدر،ص 59.

الكبرى»[1] «الشر» «الدهر».

ثانياً: الزمن الحيوي، المؤشر بتعاقب الليل والنهار، والمراحل التقويمية.

جلجامش واكسير الزمن

إن أهم معلومات وردت بخصوص رغبة الإنسان في الخلود ومعالجة الموضوع بشكل فلسفي لأقدم مثال من نوعه في العالم كان من خلال قصة جلجامش ملك الوركاء قبل زهاء 4700 سنة. ولما في تلك القصة من أهمية بخصوص الموضوع الذي نحن بصدده لا بد أن نستعرض جانباً منه[2].

---

(1) يشير الجابري في مصدره إلى السنة الكبرى لدى اليونان وأنها موزعة به (18، 1000، 10800، 18000 سنة)، وأن هذه التأثيرات بابلية، وأن 10800=30 × 360، ص 57 ـ 58.

(2) إن أبرز من كتب في هذه الملحمية الاستاذ المرحوم طه باقر في كتابه الذي طبع عدة مرات والمعتمدة هنا 1971 وقد طبع عام 1980 وأخرى 1986، إلاّ أنه لم يتغير في الطبعتين التاليتين النصوص المقتبسة. أما الباحث الآخر فقد طبع الملحمة اعتماداً على ما هو متوفر من نصوص أكدية وبابلية وآشورية صدر عام 1984 ببيروت للدكتور سامي سعيد الأحمد وهي ترجمة أكثر شمولاً، وقد وردت بعض العبارات مختلفة في الترجمة بعض الشيء.

تبلغنا القصة أن جلجامش فزع من موت صديقه الحميم إنكيدو، وكان يتوقع أن يحل به عين المصير:

وأنا سأضطجع مثله فلا أقوم أبد الآبدين[1].

وحينما كان يقص أمره لصاحبة الحانة وعن إمكانية الحياة خالداً أجابته:

حينما خلقت الآلهة البشر، قدرت الموت على كل البشرية واستأثرت هي بالحياة[2].

لذلك فإنها نصحت أن يعيش بمتع الحياة سوياً كأي بشر وأنه لا طائلة من آماله المبتغاة.

بعد عناء طويل وسفر متعب يصل جلجامش إلى جدّه مقر «اونوتابشتم» الكائن عند فم الأنهار ليقص عليه أمره، إلاّ أنه يجيبه بالقول بأن كل شيء في حياتك خاضع للتبدل:

متى بنينا بيتاً يقوم إلى الأبد؟

متى ختمنا عقداً يدوم إلى الأبد؟

---

(1) طه باقر؛ ملحمة جلكامش، ص 115.

(2) المصدر السابق، ص 115 أما المصدر الآخر فقد ترجمت فيه العبارة إلى: عندما خلقت الأرباب البشر فرضت الموت على البشرية واحتكروا الحياة في أيديهم: الأحمد؛ ص 416.

وهل يقتسم الإخوة ميراثهم ليبقى إلى آخر الدهر؟
وهل تبقى البغضاء في الأرض إلى الأبد؟
وهل يرتفع النهر ويأتي بالفيضان على الدوام؟
والفراشة لا تكاد تخرج من شرنقتها فتبصر وجه الشمس حتى يحلّ أجلها.
ولم يكن دوام وخلود منذ القدم[1].

---

(1) طه باقر؛ ص 125 ــ 126 . أما المصدر الآخر فقد ترجم الأبيات إلى: 1ــ هل نبني بيتاً (ليبقى) إلى الأبد؟ وهل نختم (وثيقة) لتبقى نافذة المفعول إلى الأبد؟ 2ــ هل يقتسم الشقيقان (إرثهما ليبقى) إلى الأبد؟ 3ــ وهل تبقى الكراهية عند العدو إلى الأبد؟ 4ــ وهل يرتفع النهر ويأتي بالفيضان إلى الأبد؟ 5ــ وهل (تترك) صرصورة الدغل صدفتها؟ 6ــ وهل يرى وجهها وجه الشمس؟ 7ــ ومن أقدم الأيام ليس هناك دوام.

إلا أن الأبد والدوام جاء باستخدام كلمات مختلفة ففي السطر (1)، وهو يقابل السطر (26) في النص جاءت الكلمة إلى الأبد بالأكدية: إيم ــ ما ــ تي ــ ما (= إيمما تيما) : المصدر، هامشية 29 ص 462. الكلمة «إيباشي» من الفعل باشو بمعنى يبقى، يستمر وكذلك يمتلك. وفي السطر الرابع، وبالأصل (29)، وردت الكلمة بال التي عهدناها في نصوص سابقة. المصدر: النص الأكدي، ص 461. أما في السطر الخامس، وهو (30) بالأصل، فقد استخدمت الكلمة «أولتو» من «أو اللانوما» بمعنى أقدم الأزمان=

ولو رجعنا إلى أصل القصة فإن الأديب استخدم عدة كلمات منها «بال» لتدل على الأبد أو على الدوام[1]. كما ذكر القسم الأخير كالآتي:

أول ـ تو أول ـ لا ـ نو ـ أوم ـ ما أودل إي ـ با ـ أش ـ شي [مي نات][2]

إلاّ أن جلجامش يسأل جدّه قائلاً:

فقل لي كيف دخلت في مجمع الآلهة ونلت الحياة «الخالدة»؟ ثم يستعرض اوتونابشتم نبأ الطوفان وأعماله الباهرة التي جعلت منه محط رضا الألهة. ثم يستعرض قول إله الهواء «انليل»:

لم يكن اوتونابشتم قبل الآن سوى بشر، ولكن منذ الآن سيكون اوتونابشتم وزوجه مثلنا نحن الآلهة.

إلاّ أن إلحاح جلجامش في طلب الخلود يستمر ويضيق جده به ذرعاً قائلاً بأنه لا يستطيع أن يجمع الآلهة مرة أخرى ليمنحوه الخلود. ومع ذلك طلب منه أن ينام ستة أيام وليال لينال الخلود إلا أنه سرعان ما يستسلم إلى

= ــ وفي السطر الأخير، (32) بالأصل، استخدمت الكلمة «مينات»، بمعنى دوام وبقاء: المصدر: ص 462 الهامش (30).

(1) الأحمد، سامي سعيد؛ ص 461.

(2) الأحمد؛ ص 414 ، وقد ترجمها إلى: ومن أقدم الأيام ليس هناك دوام. والنص بالأكدية عن ص 462.

النوم ولا يحصل بذلك على الخلود. ومع هذا فقد عطف على حفيده وسهره الدائم من أجل ما جاء إليه فجاء له بأعشاب البحر التي إن تناولها بعد أن تنال منه الأعوام بقي واستمر على قيد الحياة. إلا أن الأفعى تنال ذلك العشب ويفقد جلجامش المقدرة على الخلود.

إن ما نستنتجه من الأسطورة استنتاج العراقيين القدماء وجود نوعين من الخلود:

1-خلود فيزياوي تمنحه الآلهة للإنسان كما منحت نفسها وذلك في حالة بمنتهى الخصوصية.

2-إمكانية تجدد الحياة والحصول على البقاء المستمر بإيقاف التغيير الجسدي الذي يقود الإنسان إلى الفناء وذلك بتناول ضرب خاص من أعشاب البحر، رغم أن جلجامش خسر حتى هذه الفرصة. وكما هو واضح إن مثل تلك المعالجات ما هي إلاّ سلوى للإنسان وإجابة مقنعة لما يدور بخلده من سؤال بصدد التولد والفناء.

إن القرآن الكريم ذكر مثال أصحاب الكهف الذين لم ينل منهم الزمن لثلاثمائة عام وتسع، كما أشار إلى شخص ترك الحياة مائة عام ثم بعثه ليرى طعامه وشرابه على ما هما عليه[1].

---

(1) البقرة آية (259). ونص الآية: أو كالذي مرَّ كل قرية وهي خاوية على عروشها قال أنَّى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت =

كما نجد مفهوماً لنسبية الزمن قوله تعالى: ﴿يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ [الروم: 55]، و﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنْ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ﴾ [يونس: 45].

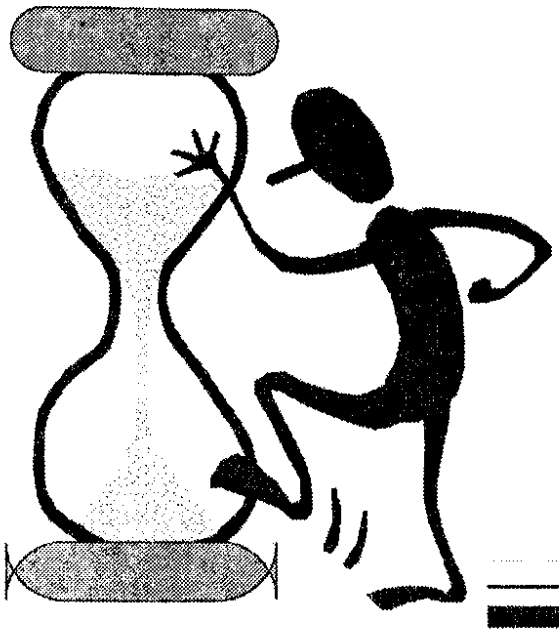
لذلك نستنتج مما مرّ أن مفهوم الزمن لم يكن من السذاجة بمكان لدى الأقدمين وإن دراسة المزيد من آرائهم ليمدنا بفهم أوضح لما قصدوه.

= يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحماً فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير».

الفصل الثاني

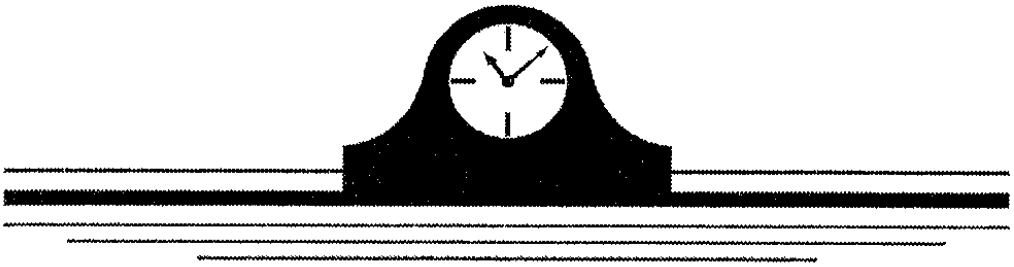
قصة الخلق

هل تعرّف الزمن؟



الفصل الثاني

قصة الخلق هل تعرّف الزمن



مما لا شك فيه أن الباحث في مادة يحاول الحصول على أية مادة تُشم منها رائحة لمفهوم في الموضوع علّها تفيد في إعطاء بُعد ما يشخِّص بداية هذه المعرفة لدى الإنسان.

على أية حال سأحاول قدر المستطاع عدم تكرار أمور سبق بحثها على الرغم من أن إيراد فقرات منها قد يعطي الموضوع فكرة شمولية ولكن دون الدخول في تفاصيل

إن خلق العالم من مادة أزلية موجودة في الكون[1]. أو خلق العالم المادي آنياً[2] من الأمور المهمة التي تحتل حيّزاً في بحث موضوع الخلق،

---

(1) وذلك كما عند العراقيين القدماء. ويراجع رأي: الألوسي، حسام؛ الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص 39,33، ــ 42، بيروت؛ 1980 .

(2) وذلك كما لدى اليهود. يراجع ما كتبه. الألوسي، ص 20 ـ 29.

وهي في تلك الفرضيتين تقتضي الأخذ بمبدأ بعد الزمان في ذلك، ومن هنا أتت أهمية الموضوع.

إن كتاب اليهود الديني الرئيس يقتضي إتمام عملية الخلق في أيام[1]، وفي القرآن الكريم ورد ما يماثل ذلك: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [هود: 7][2]، ثم جاءت الصعوبة في فهم المقصود من «ستة أيام» ولماذا تلك الأيام لذاتها دون غيرها[3]، وماذا كان يوجد قبل ذلك من زمان ومكان[4]. فحسب «البيضاوي» الأيام الستة «دليل على إرادة الله الحرّة[5]. أما «الطبري» فيرى في تاريخه ومثله «صاحب المنار» أن هذه الأيام لا يعقل أن تكون مثل أيامنا لأنها إنما وجدت بعد خلق السماوات والأرض. أو أنه لذلك ليس هناك يوم أو ليل أو نهار، بل نسميها أياماً لأنّ الله سماها بذلك.

---

(1) سفر التكوين الإصحاح الأول (1 ــ 16).

(2) سورة هود آية (7) بهذا الصدد: الفرقان (59) ومما يجدر الإشارة إلى أن عبارة «وكان عرشه على الماء»، لا تعني الماء بل (الما) بمعنى الماهية، أي حقيقة الأشياء فالله تعالى ليس مادة ليطفو ويطفو على ما خلق فهو «يُطْعِم ولا يُطعَم» «وليس كمثله شيء».

(3) الألوسي؛ ص 34 ــ 35.

(4) الألوسي؛ ص 36 ــ 37 .

(5) الألوسي؛ ص 36 .

ويرى «الزركشي» مثل هذا، ويقول إنها أيام تقديرية»[1]. ويرى الأستاذ «الآلوسي» أن السبب في هذا الاختلاف يتلخص في «أن الكتب المقدسة تتحدث عن أصل العالم والزمان وعلاقة الله بهما بشكل غير محدد، مما ترك مجالاً للمذاهب الاجتهادية فيما بعد»[2].

على أية حال إن القرآن الكريم يورد المعنى المجازي لكلمة يوم، وكما في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة:5]. وبالمثل: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج:4]. وأبو زيد البلخي يورد قول «ابن عباس» في معادلة يوم الخلق بألف سنة[3].

من الآراء الطريفة في تفسير الخلق في الأيام الستة ما ذكره «محي الدين ابن عربي» في كتاب الأزل: «إن السماوات والأرض وما بينهما إنما خلقهم الله في هذه الستة الأيام الموجودة المعلومة عندنا وإنها كانت موجودة قبل خلق السماوات السبع والأرضين ليست الأيام لها وإنما الأيام لفلك النجوم الثوابت وقد كان قبل السماوات دائراً فاليوم دورته غير أن النهار والليل أو آخر معلوم في اليوم لا نفس اليوم فحدث النهار والليل أمر آخر

(1) الألوسي، ص39 .

(2) الألوسي، ص 29.

(3) البلخي، أبو زيد؛ البدء والتاريخ، ج1، باريس، 1896 ، ص 9.

معلوم في اليوم فحدوث النهار والليل بحدوث السماوات والأرض لا الأيام والله ما قال إنه خلقها في ستة أنهار ولا في ستة ليال وإنما ذكر الأيام»[1].

وإذا كان «ابن عربي» ينفذ في عالم التجريد والرمزية في آرائه نرى على العكس من ذلك أن العالم «البيروني» بحكم اتصاله بالمادة في أبحاثه يقول: «وأقول الآن: إنّا وإن توصلنا بالدلائل العقلية، والقياسات المنطقية الصحيحة، إلى معرفة حدث العالم، وإن لأجزاء مدته المعدودة والخارجة إلى العقل والوجود ابتداء من أولها- فإنا لا نعلم بها أو بأمثالها كمية تلك الأجزاء، حتى نتمكن بها من معرفة تاريخ خلق العالم، وذلك أن القياس الذي هذا تركيبه وتأليفه: الجسم لا ينفك من حوادث تتعاقب عليه. وكل مالا ينفك من حوادث فهو حدث مثلها. فالجسم إذاً مُحَدث غَير أزلي»[2].

ثم يستمر قائلاً: «قد أنتج في الشكل الأول حدثاً لجسم، فليس يمكن أن يكون متعاقب الحوادث غير متناه، لأنه يوجب أزلية الزمان، وذلك مستحيل، لأنا إذا قلنا:

«إن الماضي من أجزاء الزمان أعني الأدوار- موجودة معدودة

---

(1) ابن عربي، كتاب الأزل، حيدر آباد 1367 هـ، ص 2.

(2) البيروني؛ تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، أنقرة، 1962، ص17 ــ 18.

قابلة للازدياد».

«وكل موجود معدود فمبتدئ من الواحد منه إلى حدّ من العدد معدود».

«فالزمان إذاً آخذٌ من مبدأ ومتناهٍ عند آن مفروض»[1].

ثم يأتي البيروني إلى نقطة مهمة قائلاً: «وقد أنتج في الشكل الأول تناهي الزمان وحدثه، فأما معرفة أجزائه الخارجة إلى الفعل أعني السنين والشهور. والأيام الماضية وكميتها فلا مَساغ للعقول بالقياس إلى إدراكه بوجه من الوجوه، ولقد يمكن أن يتقدم مبدأ الزمان وخلق كل من آنات الزمان نفرضه بلحظة، كما يمكن أن يتقدمه بآلاف ألوف السنين بعد أن تكون معدودة محدودة لتتعلق بالوجود. والمرجع في هذا إلى السمع من الصادق»[2].

أما القزويني فأشار عن أيام الخلق إلى «أن اليوم في اللغة الكون الحادث والأيام ههنا مراتب مصنوعاته لأن قبل الزمان لا يمكن تجدد الزمان»[3].

---

(1) البيروني، المصدر السابق، ص 18.

(2) المصدر السابق، ص 18.

(3) القزويني، أبو زكريا؛ عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، مصر، ص 10.

ثم قال البيروني أيضاً: «فأما كتاب الله عز وجل والآثار الصحيحة فلم تنطق بذلك ألبتة، وأما أهل الكتاب من اليهود والنصارى وغيرهم من الصابئين والمجوس فهم متفقون على التاريخ بالإنسان الأول، ثم مختلفون في كميته اختلافاً كثيراً، فأما خلق العالم فلم يتعرضوا له إلا بسبب ما افتتحت من التوراة مما هذا معناه إن لم يكن بألفاظه: «في البدء خلق الله ذات السماء وذات الأرض وكذلك الأرض خربة وريح الله تهب على وجه الماء»[1]. فزعموا أن ذلك هو أول يوم من أيام أسبوع خلق العالم، وتلك مدة غير مَكيَّلة باليوم والليلة، فإن علتها هي الشمس وطلوعها وغروبها، وهي مع القمر مخلوقاً في يوم أربعاء ذلك الأسبوع، وكيف يتوهم في تلك الأيام أنها التي تعدها الآن[2]؟ فالتنزيل ينطق: «إن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون»، وفي موضع آخر: «في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة»[3]، فقد علم أن تلك المدة غير مقدرة بما نقدرها به نحن الآن، وأن لا سبيل إلى تحقيقها من لدن أول الخليقة، والتوراة وإن نطقت بكون الإنسان الأول يوم جمعة ذلك الأسبوع المقصور على الخليقة... ولا نعلم من أحوالها إلاّ ما نشاهده من الآثار التي يحتاج في حصولها إلى مدد طويلة، وإن تناهت

(1) البيروني، ذات المصدر ص 18 ــ 19.

(2) المصدر السابق، ص 19.

(3) سورة الحج، آية (47).

في الطرفين كالجبال الشامخة المتركبة من الرضراض المُلس المختلفة الألوان المؤتلفة بالطين والرمل المتحجرين عليها، فإن من تأمل الأمر من وجهه وأتاه من بابه علم أن الرضراض والحصى هي حجارة تنكسر من الجبال بالانصداع والانصدام، ثم يكثر عليها جري الماء وهبوب الرياح ويوم احتكاكها فتبلى ... وكل تلك الأحوال بالضرورة ذوات أزمان عديدة غير مضبوطة بالكمية، وتحت تعابير غير معلومة الكيفية»[1]. (انتهى النص)

ذكر الأستاذ الألوسي «أن القرآن لم يسأل ما إذا كانت الإرادة أزلية أم محدثة؟ وبالنتيجة فلا تبدو هناك مشكلة أيّاً تكن. وكذلك عندما يقرر القرآن فكرة الخلق في الزمان فإنه قرر أن العالم خُلق في ستة أيام، ولكنه لا يذكر لنا ما طبيعة هذه الأيام، وكيف يكون يوم بدون الكواكب أو السماوات. ونفس الشيئ مع فعل الله، القرآن لا يقول ما إذا كان الله فاعلاً خالقاً، دائماً أم لا»[2].

ولو أتينا إلى بعض المفكرين العرب نرى أن لهم حدساً لما تعنيه كلمة «البداية» أو «الخلق» لأبعد مما يتصور المرء، بل من غير المتوقع أن العالم «أبو الحسن المسعودي» وضع تاريخاً تقريبياً لنشوء الكون عن أصحاب الرأي، لما توصلت إليه أحدث الأجهزة لدينا، إلاّ أنه لم يشرح الطريقة التي وصل

---

(1) البيروني؛ المصدر السابق، ص 19 ــ 20.

(2) الألوسي، ص 38.

بها إلى هذه النتيجة المهمة. قال «أبو الحسن المسعودي» في «أخبار الزمان» «وقالوا إن أهل الدور أربعة آلاف ألف ألف»[1].

ثم أشار إلى تواريخ أخرى قيلت. إلا أن ما أمدنا من البحث العلمي اليوم هو زهاء أربعة آلاف ألف ألف» أي أربعة بلايين، وزاد العلم عليها نصفاً آخر[2].

وإلى جانب خلق الكون فإننا نواجه مسألة أخرى وهي خلق الإنسان، ولنقل عموماً، خلق الحياة على الأرض، حتى تمّت. إننا في كتاب اليهود الديني الأساسي نرى إرادة فجائية خلق الحيوان[3]. أما عالمنا «المسعودي» فقد أشار إلى المفهوم الفيزيائي للخلق عبر آلاف متفرقة من السنين وليست منطلقاً من لحظة واحدة وذلك بما أملته مواقع الأرض من البروج. قال عالمنا: «ولم يكن في عدد الحمل والثور والجوزاء حيوان، وذلك ثلاثة وثلاثون ألف سنة، ولا في الأرض عالم روحاني». «فلما كان عالم السرطان تكونت دواب الماء، وهَوَامُّ الأرض، ولما استقام الأسد في سلطانه تكونت ذوات الأربع في الدواب والبهائم».

«فلما دخل سلطان السنبلة تكون الإنسان آدمانوس وحيوانوس،

---

(1) المسعودي؛ أخبار الزمان، بيروت، 1966 ، ص 34.

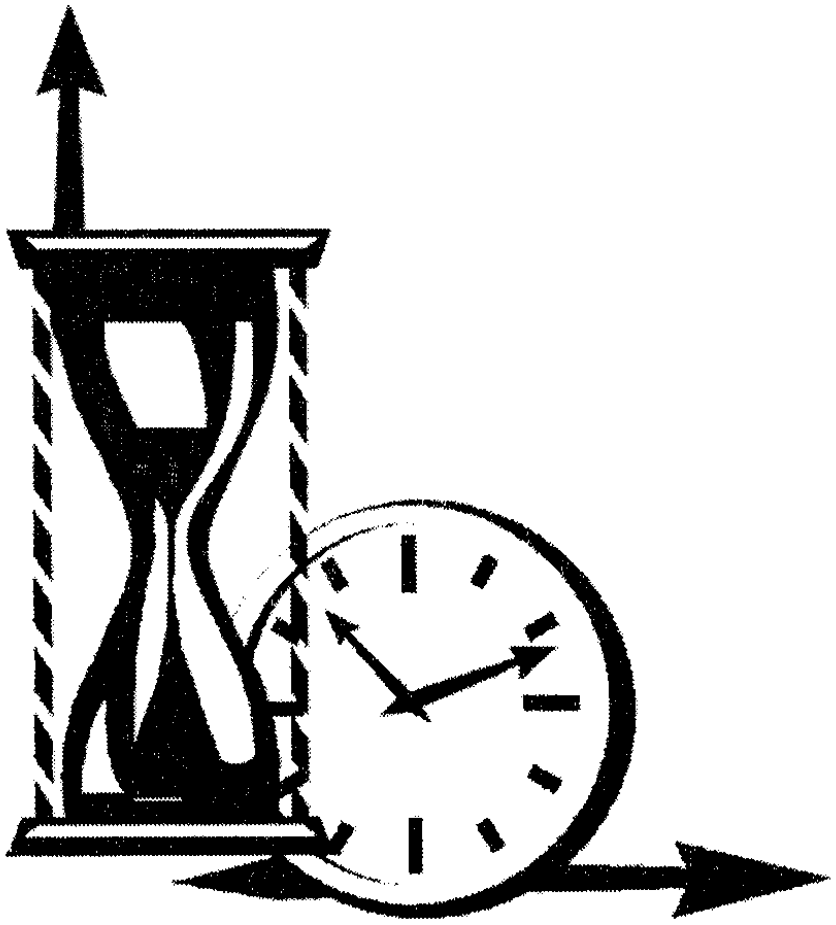
(2) وذلك اعتماداً على العناصر المشعّة.

(3) سفر التكوين، (11 ــ 29).

وكانت الطيور في سلطان الميزان»[1]. وقبل طرح هذا الرأي أشار «المسعودي» إلى أن دورة البروج تقع في ثمانية وسبعين ألف سنة، والباقي لسائر الكواكب وقد حدد لكل برج مدته[2]. ومن الواضح أن السرطان يمثل حيوان الماء، في حين يمثل الأسد ذوات الأربع، والسنبلة أو مثَّلت ولادة الإنسان. أما الميزان ذو الكفتين فعندما استقام خلق الطير بجناحيه بما يماثله شكل الميزان. أي أننا نصل إلى نتيجة مهمة أن المخلوقات إنما هي صورة الكون المصغَّرة، ومن ثم فإن ما فيه من تشكيلات تعكس أجزاء الخلق، حيث تمثل التشكيلة النجومية المشهد والمادة الحياتية الفلم الذي تنعكس عليه الأحداث، وهو ما أسموه بالهيولى.

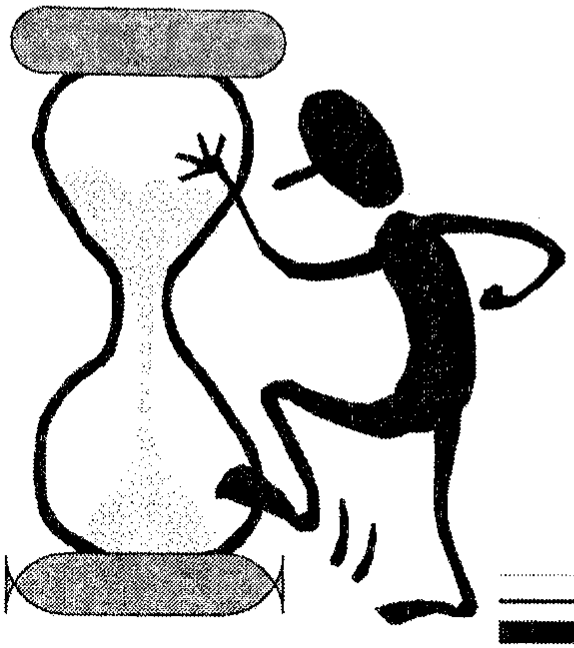
(1) المسعودي؛ أخبار الزمان، ص 29ـ 30.

(2) المسعودي؛ أخبار الزمان، ص29.



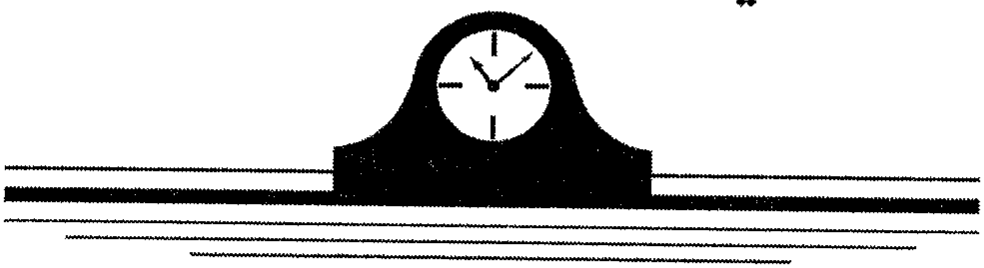
الفصل الثالث

آراء العرب في الزمن
ومعطيات العلم الحديثة



الفصل الثالث

آراء العرب في الزمن ومعطيات العلم الحديثة



الزمن حتى يومنا مثار جدل ونقاش، لذلك وضعت النظريات العديدة لإيضاح ما يرتبط به من عناصر الطبيعة بشكل بدا غريباً أول الأمر. ولإضفاء العلمية على الآراء المفترضة عزز الباحثون آراءهم ونظرياتهم بمعادلات معقدة ضمّنوها شروحات مستفيضة، وكان في مقدمتها نظرية النسبية التي أحدثت صدى كبيراً في ميدان الفيزياء والرياضات. وعلى الرغم من ذلك تحسس بعض المختصين وجود نواقص في النظرية المذكورة إذا لم تستطع أن تفسر نقاطاً معينة في الكون وألغازه، وهذا الأمر دعا البعض أن ينادي بضرورة ميلاد نظرية جديدة تستوعب الاحتمالات التي لم تفسرها النسبية وتكون البديل عنها ، ووفق شروط.

إن من أبرز سمات الآراء المطروحة حالياً وضع الكون بأبعاده الأربعة: الطول، العرض، الارتفاع، الزمان،وهذه الصيغة أنتجت ما يعرف بالزمكان. ومن الواضح أن النسبية لا تتعامل مع السرعة فقط بل مع

الكتلة أيضاً، فالساعات تختلف في قياسها للزمن عندما تكون إحداها في مكان يخلو من المادة، عن نظيرتها التي توضع عند جسم هائل الكتلة أو عند كتلتين مختلفتين، أو حتى آن توضع ساعتان في مكانين متماثلي الكتلة ولكن بسرعتين مختلفتين نسبة إلى راصد من نقطة ما.

على الرغم من أن ما يطرح الآن هو عبر معطيات العلم الحديثة إلاّ أن العرب أوضحوا آراءهم واستعانوا بما هو متوفر من معارف لديهم لإيضاح وجهات نظر معينة.

كما نعلم أن الأكديين والبابليين والآشوريين وغيرهم من المجموعات العاربية عرفوا تقسيم الوقت قد أفادوا في ذلك من حركات الأجرام السماوية، أي بإيضاح العلاقة بين الحركة والزمن، و وضعوا الجداول الزمنية المطولة لأرصاداتهم وأقاموا الأعياد والمناسبات.

لذلك يبقى ما قاله «جان فان» عن «أرسطو» انحيازاً لا معنى له حينما يصفه كأول رابط لمفاهيم الزمن بالحركة وتخليصه لهذا المصطلح من «الميتافيزيقا»[1]!، وقد تم إيضاح أن أرسطو وغيره من اليونان لم يكونوا أول من قال بالأزلية والأبدية.

لنأت الآن إلى ما قاله العرب بصدد الزمن وعلاقته بالكتلة أو الجرم

---

(1) بايزر، آرثر؛ مفاهيم في الفيزياء الحديثة، الموصل، 1980، ترجمة منعم مشكور، ص 21ـ122.

لدى «الكندي»[1]، و«ابن حزم»[2].

لقد قطع عالمنا «الكندي» شوطاً في الربط بين الكتلة والزمن وبشكل واضح أنه يشترط علاقة بين الكتلة والزمن وأنه لا زمن بلا كتلة، قال: «فإن لم يكن جرم لم يكن زمان ولا حركة»[3]. وقال أيضاً: «الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً»[4]، أي لا يوجد أحدهما دون الآخر. وقال: «والزمان جرم الكل، أعني مدته...

أما «ابن حزم الأندلسي» فقال: «والزمان المعهود عندنا هو مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً أو مدة وجود العرض في الجسم ويعمُّه أن نقول هو مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات»[5]. ثم يستمر بالقول عن جماعة ناقشهم: «وهم يقولون إن الزمان المطلق والمكان المطلق هما غير ما حددنا آنفاً من الزمان والمكان، ويقولون إنهما شيئان متغايران ولقد كان يكفي من بطلان قولهم إقرارهم بمكان غير ما يعهد

---

(1) المصدر السابق، ص 20.

(2) الألوسي؛ ص 100 . تراجع أيضاً الصفحة (50).

(3) أبو ريده، محمد عبد الهادي؛ رسائل الكندي الفلسفية، ج1، مصر، 1950 ، ص196 .

(4) المصدر السابق، ص197 .

(5) ابن حزم؛ الفصل بين الأهواء والملل والنحل، ج1، ص25 .

وزمان غير ما يعهد بلا دليل على ذلك..»[1]. ويحدثنا عالمنا «ابن حزم» بجرأة عن وجود شيء اسمه نهاية الزمن، وقوله: «أما العدم فإنه من صفات الزمن ومن فيه»[2].

ولما كان الخالق منزهاً عن المادة «فإن الله عز وجل لا في زمان ولا يمر عليه زمان..»[3]. ونرى جرأة «ابن حزم» أكثر حينما يتحدث عن الكتلة الكلية للكون وارتباطها بالزمن قائلاً: «أما الجسم الكلي الذي هو جرم العالم جملة، وهو الفلك الكلي، فكل جزء منه مقدر مفروض فإن أجزاءه[4] المحيطة به من أربع جهات، والجزء الذي يليه في جهة عمق الفلك هو مكانه ولا مكان له في الصفحة التي لا تلي الأجزاء التي ذكرنا، والله تعالى يمسكه بقوته كما شاء ولا يلاقيه من صفحته العليا شيء أصلاً. ولا هناك مكان ولا زمان ولا خلاء ولا ملاء»[5]. فإذاً «الزمان إنما هو حركة كل ذي زمان وانتقاله من مكان إلى مكان أو مدة بقائه ساكناً في مكان واحد»[6].

---

(1) ابن حزم؛ ج1، ص25 .

(2) ابن حزم؛ ج5، ص49 .

(3) ابن حزم؛ ج5، ص49 .

(4) بالأصل: أجزائه

(5) ابن حزم؛ ج5، ص57 ــ 58.

(6) ابن حزم، ج1، ص18.

وهكذا نرى التشابه واضحاً بين آراء الكندي وإبن حزم وهنا نجد للزمان مفهوماً غير المفهوم الذي نجده عند أرسطو. وذلك فيما يخص العلاقة بين الكتلة (الجسم أو الجرم) والزمن وارتباط بعضهما ببعض.

أما أبو الريحان البيروني فقد أشار إشارات مهمة إلى علاقة المادة بالزمن، قوله:

1- «الجسم لا ينفك من حوادث تتعاقب عليه».

2- «وكل ما ينفك من حوادث فهو مُحدَث مثلها»[1].

3- «فالجسم إذاً محدث غير أزلي. وقد أنتج في الشكل الأول حدثاً لجسم فليس يمكن أن يكون تعاقب الحوادث غير متناه، لأنه يُوجد أزلية الزمان، وذلك مستحيل»[2]. وقال كذلك: «ولقد يمكن أن يتقدم مبدأ الزمان وخلق العالم كل آن من آنات الزمان تفرضه للحظة، كما يمكن أن يتقدمه بآلاف ألوف سنة بعد أن تكون معدودة محدودة تتعلق بالوجود»[3]. «فالزمان إذاً آخذ من مبدأ ومتناه عند آن مفروض»، وهذا على العكس مما رآه أرسطو على تعبير أبي الحسن المسعودي، حينما قال: «وكان أرسطاطاليس يرى أن الزمان لا يعبر، ولا ينفذ، وأن الطبيعة قديمة، وأنه

(1) حول آراء أفلاطون يراجع: الألوسي، ص67 ــ 79.

(2) البيروني؛ تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن جـ18، أنقرة، 1962.

(3) البيروني، المصدر السابق، ص18.

لا أول لها ولا آخر»[1].

والخلاصة أن هناك جملة من العلماء العرب ممن أدرك علاقة الكتلة بالزمن وأنه لا زمن بدونها. ومن الواضح أنه لم يكن لديهم الأجهزة الكافية أو المعادلات الرياضية المتقدمة التي يتمكنون من خلالها وضع علاقات أبعد لنسبية الزمن حسب الكتلة أو السرعة، إلاّ أنهم أولوا الحركة جانباً مهماً في فلسفتهم كعامل في الزمن. وأن أهم ما توصلوا إليه أن «الزمان لا يوجد مستقلاً عن العالم وحركته وأنه حادث له بداية»[2].

إلاّ أن علماء العرب والمسلمين أدركوا أمراً غاية في الأهمية عندما أدركوا وجود عالم لا زمان فيه يرتبط بمفهوم أكثر مرتبة من الزمن ألا وهو الدهر.

كما وردنا أن الفكر العراقي القديم أقرَّ بأن الخلود والحياة السرمدية هو مما ارتبط بالآلهة التي استأثرت به. أما الأديان السماوية فقد أمدتنا بما نفهم منه عين المفهوم كأزلية الخالق وأرواح الصالحين في نعيم دائم وغير ذلك. وبمعنى آخر أنه العالم المتجرد من المادة وبالتالي من الزمن المحدود.

---

(1) المسعودي؛ أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران، 1938 ، مصر، ص10.

(2) أبو ريده؛ دائرة المعارف الإسلامية، ج1، ص392 .

وعلى الرغم من أن البعض جعل الزمن والدهر شيئاً واحداً[1]، أو أنه جزء منه[2]، وقيل «يطلق الدهر على الأبد»[3]. أما «محي الدين بن عربي» في «الفتوحات المكيّة»، فيرى «أن الله هو الدهر»، إلاّ أنه يرى «أن الزمان نسبة لا وجود له في عينه»[4].

إن ابن حزم الذي أرانا ارتباط المادة بالزمن نراه ليصل أيضاً إلى عالم لا زمان فيه، قوله: «فإنه عزَّ وجل لا في زمان ولا هو متحرك ولا هو ساكن، ولكن لم يزل الله تعالى ولا يزال. وأما الفناء فإنه مدة للعدم تعدها أجزاء الحركات والسكون.. »[5]. وينقل لنا ابن حزم تصوره عن ولادة الكون ونشوئه المحدث قائلاً: «ولا شك في أن الله تعالى إذا خلق الجسم فإنما يخلق في زمان ومكان، فإذ لا شك في ذلك، فالجسم في أول حدوثه ساكن في المكان الذي خلقه الله تعالى فيه ولو طرفة عين، ثم إما يتَصل سكونه فتطول إقامته فيه، وإما ينتقل عنه فيكون متحركاً عنه»[6]. وإذا كان

---

(1) ابن منظور؛ لسان العرب، ص198.

(2) تراجع الفقرة التالية عن الفصل.

(3) ابن منظور؛ لسان العرب، ص198.

(4) ابن عربي؛ الفتوحات المكّية، بولاق ــ 1272هـ . ج11، ص604

(5) ابن حزم؛ الفصل، ج1، ص50.

(6) ابن حزم، ج1، ص57.

الأندلسي قد ترك أمر الخلق مجرداً من التسميات فإن هناك من ذهب حتى إلى تسمية اليوم الذي خلق الله فيه الكون، وما فعله الخالق في بقية الأيام الستة[1].

نقاط مهمة في الدهر والزمان

إن ما تطرقت إليه من الآراء للكندي، ابن حزم، والبيروني هو لقرب ما قالوه عن الزمن وارتباطه بالكتلة (الجسم أو الجرم). أما آخرون فقد ابتعدوا عن هذا المفهوم. ولكن لما كان هناك مصطلحان مهمان: الدهر، وهو قديم، يعود حتى إلى ما قبل الأكدي، (دارو) كما أسلفنا، والزمان، وهو ما ليس له مرادف بالأكدية أو البابلية من حيث اللفظ[2]، فإن آراء طريفة ومهمة يمكن أن تفيدنا في البحث لأنها ستعرض وجهات نظر في سرد بعضها أهمية تذكر.

قال ابن سيده: «الدهر مدة بقاء الدنيا إلى انقضائها»[3]، وجاء في متن

---

(1) الطبري؛ تاريخ الرسل والملوك، مصر، 1960 (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، ص22ـ 23.

(2) كلمة «زمانو» بالأكدية تعني «العدو»:

The Assyrian Dictionary (Chicago) ' vol ' 12' P 413' Germamy ' 1691

(3) ابن سيده؛ المخصص، ج1، مصر، 1316، ص62

اللغة: «العصر والزمان والدهر واحد، ويُفرّق بينهما، فالزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبه، ويقع على جميع الدهر وعلى بعضه، ويقال: زمان الورد والرطب، وزمان الحرّ والبرد، ويكون شهرين إلى ستة أشهر، والدهر لا ينقطع والزمان مدة قابلة للقسمة، ولهذا يطلق على الوقت القليل والكثير، (ج): أزمنة وأزمن..»[1]، وقال: «يطلق الدهر على الأبد، وقيل هو الزمان قلَّ أو كَثُر. قال الأزهري: والدهر عند العرب يطلق على الزمان وكل فصل من فصول السنة وأقل من ذلك، ويقع على مدة الدنيا كلها، قال: ولا يقال الدهر أربعة أزمنة ولا أربعة فصول لأن إطلاقه على الزمن القليل مجاز. (ج) أدهر ودهور، ولم يسمع أدهار. وقيل: الدهر ألف سنة»[2].

أما «الشهر ستاني» فقال: «و «الدهر» هو المحيط بالزمان، وأقسام الزمان ما فصل منه بالتوهم كالساعات، وللأيام والشهور والأعوام»[3].

والزمان بالنسبة إلى «الطبري»: «ساعات الليل والنهار، وقد يقال ذلك للطويل من المدة والقصير منها..»[4]. و«الطبري» يؤكد وجهة نظر

---

(1) أحمد رضا؛ معجم متن اللغة، بيروت، 1959، م3، ص61.

(2) المصدر السابق؛ م2 ، بيروت، 1958 ، ص462.

(3) الشهر ستاني؛ الملل والنحل، ج2، القاهرة، 1968 ، ص51.

(4) الطبري؛ ج1، ص9.

العلماء السابقين الذين ذكرتهم في أن الكون حدث «إن باري الأشياء ومحدثها كان قبل كل شيء، وإن الليل والنهار والزمان والساعات محدثان، وإن محدثها الذي يدبرها ويصرفها قبلها، إذ كان من المحال أن يكون شيء يُحدِث شيئاً إلاّ ومُحدِثُه قبله»[1]. وأكد «الطبري» هذا الأمر في جانب آخر من كتابه قائلاً: «فتبين إذاً أن القديم بارئ الأشياء، وصانعها هو الواحد الذي كان قبل كل شيء، وهو الكائن بعد كل شيء، وإنه كان ولا وقت ولا زمان ولا ليل ولا نهار، ولا ظلمه ولا نور إلاّ نور وجهه الكريم. ولا سماء ولا أرض، ولا شمس ولا قمر ولا نجوم، وإن كل شيء سواه مُحدث مدّبر مصنوع، انفرد بخلق جميعه بغير شريك ولا معين ولا ظهير ، سبحانه قادر قاهر»[2]. وأشار: «وأنه قد خلق صنوفاً من خلقه قبل خلق الأزمنة والأوقات»[3]. فالزمن إذاً مخلوق محدث لدى «الطبري».

إن الأستاذ «الألوسي» يقودنا في مؤلفه إلى نقاش وآراء المختلفين في كيفية الخلق وزمن حدوثه، والسؤال عن اختيار الله لستة أيام بعينها لا قبلها ولا بعدها لإتمام الخلق[4].

---

(1) الطبري؛ ج 1، ص 28.

(2) الطبري؛ ج 1، ص 30.

(3) الطبري، ج 1، ص 31.

(4) الألوسي، حسام؛ ص 29ـ38.

لو أتينا إلى «أبي البركات بن ملكا البغدادي»[1]، نراه لا يقر بوجود فرق بين الدهر والزمان، وفي أقواله ما نفهم منه بأن الزمن يرتبط بالخالق. ومن أهم آرائه إن الزمن مُحدث: «فمن قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود وإلا فالزمان لا يكون له وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها»[2]. وأشار: «وقد أوضحنا إن وجود كل موجود في مدة هي زمان، ولا يُتصور وجود لا في زمان. والذين جرّدوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا بأنه موجود في الدهر والسرمد. بل وجوده هو الدهر والسرمد فغيروا لفظ الزمان وما تغير معناه على ما سبق من القول. ولما قيل: ما الدهر؟ وما السرمد؟ قالوا: إنه البقاء الدائم الذي ليس معه حركة، والدوام من صفات المدة والزمان. فغيروا الاسم والمعنى لمعقول واحد ينتسب إلى ما يتحرك وإلى ما لا يتحرك فتختلف التسمية باختلاف النسبة للمعقول الواحد الذي

---

(1) هو ابن ملكا أو ملكان (بفتح الميم وسكون اللام) البلدي، نسبة إلى مدينة بلد إلى الجنوب من سامراء، وسمي بالبغدادي نسبة إلى بغداد التي عاش فيها وتوفي بها سنة 547هـ/ 1152م. كان فيلسوف وطبيباً وقد درس الطب على يد الشيخ أبي الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين. وله كتب مهمة منها «المعتبر في الحكمة». كان يهودياً إلا أنه ترك أسمال هذه الديانة متحولاً إلى الإسلام: البستاني دائرة المعارف، بيروت، 1962، 42/ 20 ص75 ـ 76 .

(2) البغدادي ابن ملكا؛ المعتبر في الحكمة، ج3، مصر 1358هـ، ص40.

هو المدة والزمان»[1].

وقال «البغدادي»: «فإذا قال لهم القائلون بقدم العالم: ما قولكم في الزمان والمدة والدهر والسرمد في عباراتكم المختلفة هل هو مخلوق أم لا؟ فإن قلتم إنه مخلوق فهل يتقدمه خالقه بزمان أم لا؟ فإن تقدمه بزمان فقد سبق الزمان زمان وكذلك الدهر والسرمد وسائر ما يقال، وإن لم يتقدمه بزمان فقد وجدتم مخلوقاً مفعولاً لم يتقدمه فاعله بزمان. فَلِمَ تقولون في ما في المخلوقات مثل هذا ويضطركم اعتقادكم وقولكم إلى تعطيل الجواد عن وجوده وإيجاده مدة لا نهاية لها»[2].

إن البحث والتقصي يقودنا إلى القول بأن أمور الزمن والوقت كانت تحتل حيزاً لأبعد مما يعتقد المرء. ولولا ذكر القرآن الكريم لمجموعة من الناس كانت تعتقد بقوة الدهر ومضائه لما كنا نعرف شيئاً عنهم. ولو لم يكن «الدهريون» يحتلون حيزاً مهماً في المجتمع العربي لما ذكرهم الله في كتابه.

الإشكالات الناجمة عن وجود مصطلحي الزمان والدهر

من الواضح أن وجود مصطلحي الدهر المتناهي أو السرمدي والزمان المحدود قد حلّ بعض الإشكالات، وخاصة من وجهات النظر الدينية، إلاّ أنه بمرور الوقت أوجد إشكالات أخرى، إذ إن المصطلحين،

(1) المصدر السابق، ج3، ص41.

(2) المصدر السابق، ج3، ص42.

حسب التعريفات السابقة، لم يجدا عين المضمون لدى آخرين، وقد سبق أن رأينا في آراء «ابن ملكا» حيث إن الدهر والزمان سيّان لديه. وكانت أسئلة من بحث في الدهر والزمان تنصب في ربط المصطلح الأول بالخالق والثاني بعالم المادة في عديد من الأمثلة، في حين لجأ البعض إلى السؤال عن الزمن أو الفترة التي حدث خلالها الخلق وفيما إذا كانت مضافة إلى الدهر أو مستقلة عنه، لذلك «اتجه بعض متأخري المتكلمين إلى القول بأن الله دائماً فاعل والمخلوقات أو العوالم دائماً معه، وكذلك توجد أزمنة متوازية مع وجود الله هي امتداد أزمنة هذه المخلوقات، ولكن هذه العوالم، كلّ منها له بداية ونهاية، ولكن سلسلة الأزمنة التي للعوالم، غير متناهية ولا مبتدية. وقد اتجه هؤلاء هذا الاتجاه تفادياً لمشاكل أثارها الفلاسفة والنقاد القائلون بأن الله كان وحده، ثم خلق هذا العالم، الذي له بداية زمنية، ولم يكن الله فاعلاً قبله، وعلى وجه الخصوص مشكلة العلّة التامة، والترجيح بلا مرجح»[1].

على أية حال، إن «الغزالي» يرى أن الله فوق الزمان، بل فوق الدهر الذي هو عنصر الزمان لا يقبل التغير ولا الحدثان[2]. «ولهذا قيل إن الدهر أصل الزمان، لأن الزمان ممتد مع السفليات، والدهر ممتد مع العلويات»[3].

---

(1) الألوسي، حسام؛ ص151.

(2) الغزالي؛ المعارف العقلية، ص64 عن: الألوسي، ص148.

(3) الغزالي؛ المعارف العقلية، ص105، عن: الألوسي، ص148.

إن من يمعن النظر في أمور كثيرة يرى أن مسألة الخلق وعلاقتها بالخالق ليست الوحيدة التي يمكن من خلالها إجراء نقاش حول علاقة الزمن بالخالق. إن الله على سبيل المثال يخلق الرسل ويبعثهم في ميعاد ويكلمهم في وقت، أليست هذه الأمور على صلة بالزمن؟ إن الباحثين قلّما يحدثونا عنها.

لنأت مثلاً إلى أمر كلام الله مع موسى، أن يحدث في زمن . إننا في هذا الموضوع نرى «محي الدين بن عربي» يقول في «الأزل»: «فإذا ثبت أن الله موصوف بالكلام وأن الكلام غير محدث فلا يحتاج ذلك إلى أزل ولا إلى غير أزل. فنقول: لما خلق الله موسى وكان من أمره ما كان وأبصر النار وقصده، ناداه الحق في ذلك الوقت في حق موسى عليه السلام لأنه يتقيد بالزمان والباري غير متصف بالوقت والزمان. وقال له بكلام قديم: اخلع نعليك، وغير ذلك، وسمع موسى الكلام المنعوت بنفي الأولية من غير تكيف ولا تحديد، بل كما ينبغي أن يكون عليه القديم من الجلال في المتكلم في زمان والسامع في زمان. وليس من يقول إن الباري قارن كلامه حركة زمانية، فإن موسى مقيد بالزمان أولى ممن يقول بعكس هذا، وأن موسى سمع في غير زمان لأن المتكلم ما تكلم في زمان، ولحوق موسى بالتنزيه أولى من لحوق الباري بالتشبيه، وقد قيل:

ظهرت لمن أبقيت بعد فنائه فكان بلا كون لأنك كنته

فقد لحق العبد هنا بالتنزيه لما تحقق سره بالحق وتعلق بحكم التنزيه

تنزه السرّ عن عالم الكون لأنه فانٍ عنه مشاهد لما ظهر إليه من باريه. وقال الآخر:

تسترت عن دهري بظل جناحه فعيني ترى دهري وليس يراني
فلو تسأل الأيام ما اسمي ما درت وأين مكاني ما درين مكاني

فهذا الآخر قد لحق بالتنزيه، وتعالى عن الزمان وزاد على الأول بدرجة وهو أن الأول فانٍ، وهذا قال: عيني ترى دهري وليس يراني يرانا ولا نراه فهذا قد تحقق بالحق»[1].

وقال ابن عربي أيضاً: «والعالم كله ليس في جهة من نفسه، فلا يحتاج بعد هذا التقرير أن نقول تكلم في الأزل فقال اخلع نعليك على أنها ستكون فلما بلغ الوقت تكلم بأنها كائنة ولمّا كان اليوم قالها على أنها كانت، وهذا كله على الحقيقة إنما هو العلم ليس الكلام»[2]. وقال محي الدين أيضاً عند إقراره بأن الحق ليس كائناً في جهة من الجهات: «فنحن مقيدون بالجهات ولا ترجع إليه جهة» ونحن وقت إدراكنا وإياه في جهة من بعضنا في بعض لا منه. وهكذا الزمان والمكان[3].

وخلاصة القول أن كلام الله كان قائماً منذ الأزل وأن الرسل

(1) ابن عربي، كتاب الأزل، ج1، ص4ـ6.

(2) المصدر السابق ص6.

(3) المصدر السابق ص6.

يستلمون منه قوله لا بحدوث الزمان بل لبلوغهم مرحلة من الاستعداد تمكنهم من السماع واستلام الأمر. بمعنى أن الخالق لا يخضع للزمان. وبموجب ذلك يمكن حلّ مسألة خلق السماوات والأرض من المادة الأزلية حين بلوغها مرحلة الاستعداد الفيزياوي لأن تشكل العالم الذي نعرفه، وأن الله قد نسب العمل لنفسه مباشرة في حين كان المنطلق من قوانين الفيزياء التي أودعها الكون فتشكل بموجبها.

على أية حال، إن «ابن خلدون» يذكر لنا رأياً طريفاً ومهماً في الزمان: «وقد قال بعض المحققين في قولهم خلق الله الزمان، وهذه ألفاظ تناقض أحوالها لأن خلق الزمان متقدم على الزمان، وهو فعل لا بد من وقوعه في الزمان، وإنما حمل ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللغات عن تأدية الحق فيها وبها»[1].

الدهرية

مما يؤكد ويوضح لنا ما للزمن من أهمية في الفكر العربي القديم وجود ملّة وضعت ثقتها وإيمانها بالزمن أو بالدهر بشكل جعل الخالق موضع نقد في محكم كتابه، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية:24]، وبناء على ذلك فقد وقف المفسرون وغيرهم موقفاً

(1) ابن خلدون؛ المقدمة، م3 ــ ص76 ، بيروت 1970.

معادياً حتى بالنسبة لمحي الدين بن عربي الذي أراد أن يخفف عنهم ذلك الوطء بعض الشيء. ومن الواضح أنه لولا ذكر القرآن الكريم لهذه الملّة لما كنا ندري من أمرهم شيئاً، ولكان التاريخ قد أسدل الستار عليها.

«تطلق الدهرية على أولئك الذين أنكروا الاعتقاد في الله، وأنكروا خالق العالم والغاية الإلهية، ولم يسلموا بما جاءت به الأديان الحقّة كالشرائع السماوية والبعث والعقاب، وقالوا بقدم الدهر، وإن المادة لا تفنى، وإن كل ما حدث في العالم إنما يرد إلى فعل القوانين الطبيعية، أي إلى حركة الأفلاك، وقولهم بقدم الدهر هو أبرز أقوالهم، بل هو المحور الذي يدور عليه مذهبهم ويميزهم عن غيرهم»[1]. وقال كولد سيهر، كانحياز لإخوانه الأوربيين في نسب كل شيء إلى الغرب وكأن الشعوب الأخرى لا تفكر: «ويمكن رد أهل الدهرية إلى المدارس الفلسفية الإغريقية»[2].

أما بالنسبة لأقدم ما ذكر من تعقيب عن الدهريين فيمثل بما ذكر عن «الجاحظ»، أي من القرن الثاني للهجرة. كما ويذكر الكاتب الخوارزمي الدهرية بقوله: «أولها القول في حدوث الأجسام والرد على الدهرية الذين يقولون بقدم الدهر والدلالة على أن للعالم محدثاً وهو الله تعالى»[3].

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية،ج، ص337ـ38 3.

(2) المصدر السابق، ص338/ 2.

(3) الخوارزمي؛ مفاتيح العلوم ص47.

أما ابن حزم الأندلسي فقال فيهم: «وأما احتجاجنا على الدهرية بما ذكروا فيصبح هو حجتنا على الدهرية، وأما ادعاؤهم، إننا نقضنا ذلك في هذا المكان فباطل، والفرق بين ما قلناه من أن كل جزء فهو يتجزأ أبداً بلا نهاية وبين ما احتججنا به على الدهرية من إيجاب النهاية بوجود القلة والكثرة في أعداد الأشخاص والأزمان وإنكارنا عليهم وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لها بل هو حكم واحد وباب واحد وقول واحد ومعنى واحد وذلك أن الدهرية أثبتت وجود أشخاص قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لعددها ووجود أزمان قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لها وهذا محال وممتنع»[1]. ومن جهة أخرى «نجد تعريفاً للدهرية يقول إنهم يسلمون بوجود الله، ولكنهم يفسرون أصل العالم باجتماع الجواهر الفردة على غير هدى في دورانها في الفضاء»[2]. أما أبو حامد الغزالي في «المنقذ من الضلال» فنراه يقول عن الفلاسفة، ومنهم الدهريون: «اعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم يقسمون إلى ثلاثة أقسام، الدهريون، والطبيعون والإلهيون.

الصنف الأول: الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبّر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لا يزال موجوداً كذلك بنفسه

(1) ابن حزم؛ الفصل، ج5، ص96.

(2) دائرة المعارف الإسلامية، ج9، ص338.

وبلا صانع ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة»[1].

أما محي الدين بن عربي، الذي يؤمن إيماناً قاطعاً بأن الخالق هو الدهر، نراه يقول في فتوحاته المكية: «قال الله تعالى حكاية عن قوم يقولون وما يهلكنا إلاّ الدهر وصدقوا فإنه قد ثبت عن رسول الله ﷺ أن الله هو الدهر فما أهلكهم إلاّ الله كما هو في نفس الأمر»[2]. إلاّ أنه في جزء آخر من كتابه يعطينا إيضاحاً آخر في الموضوع قوله: قال رسول الله ﷺ: «لا تسبّوا الدهر فإن الله هو الدهر» فجعل الدهر هوية الله فصدق القائلون في قولهم وما يهلكنا إلاّ الدهر فإنه ما يهلكهم إلاّ الله، فإنهم جهلوا في قولهم ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت نحيا، أي نحيا فيها ثم نموت وصدقوا في قولهم بعد ذلك وما يهلكنا إلاّ الدهر فصدقوا فإن الدهر هو الله وجهلوا في اعتقادهم، فإنهم ما أرادوا إلاّ الزمان بقولهم الدهر فأصابوا في إطلاق الاسم وأخطأوا في المعنى، وما أرادوا إلاّ الهُلك فأصابوا في المعنى ووافقوا الاسم المشروع وتوفيقاً من الله ولم يقولوا الزمان، أو ربما قالوا الزمان يسمى الله نفسه بالزمان كما سمى نفسه بالدهر، والدهرعما لا يتناهى وجوده عند مطلقي هذا الاسم،أطلقوه على ما أطلقوه فالدهر حقيقة مقبولة لكل واحد وهو

(1) الغزّالي؛ المنقذ من الضلال، دمشق، 1934، ص84.

(2) ابن عربي؛ الفتوحات المكّية، بولاق، 1272هـ ،ص404.

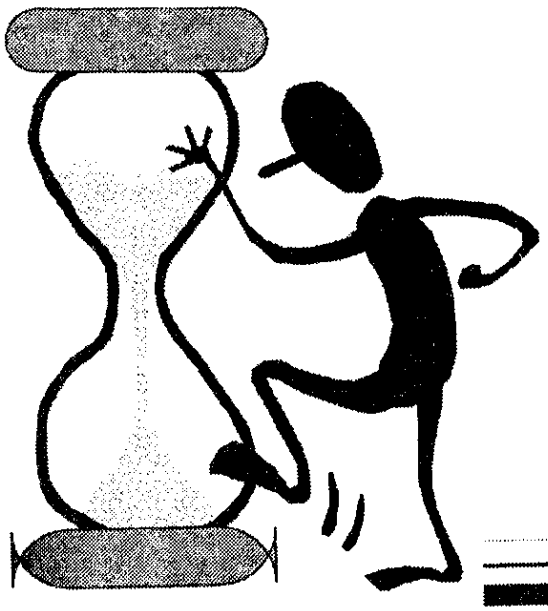
المعبر عنه بحضرة الدهر»[1].

أما «التهانوي» فقال في «كشاف اصطلاحات الفنون»: «وذهبوا إلى ترك العبادات رأساً لأنها لا تفيد وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو واقع فيه، فما ثم إلاّ أرحام تدفع وأرض تبلع وسماء تقلع وسحاب تقشع وهواء تقمع ويسمون بالملاحدة أيضاً فهم عبدوا الله من حيث الهوية»[2]. وهذه التعاريف تشير إلى أن الدهرية آمنت بالدهر كمدبر لأمورها ليس إلاّ.

(1) ابن عربي؛ الفتوحات المكّية، ج2، 1359. (دار الكتب)، ص265.

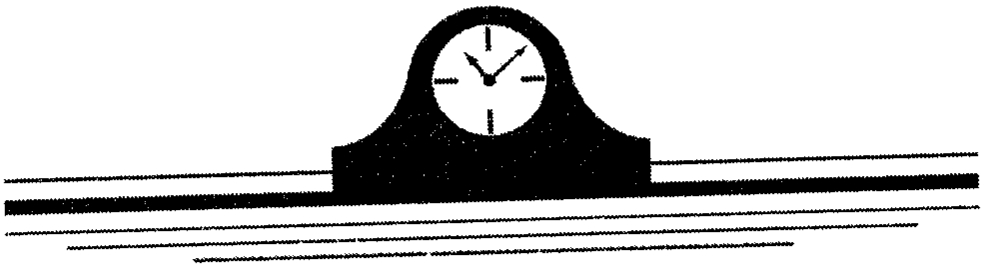
(2) التهانوي، محمد؛ كشاف اصطلاحات الفنون، ج1 كلكتا، 1862، ص480.

الفصل الرابع
ما الفلك ؟



الفصل الرابع

ما الفلك؟



قد يكون السؤال في هذا الموضوع غريباً إذ إن معظمنا ألف المصطلح، فهو بالنسبة لنا مسار النجوم والكواكب ليس إلاّ. وعلى أية حال إننا نسمي العلم الذي يبحث في الأجرام السماوية علم الفلك، وهي إشارة إلى أهمية المصطلح منذ القديم، بحيث سمي علم النجوم نسبة إلى الفلك.

إن الفقرات التالية تشير إلى أن الفلك مصطلح له مفهوم غير الذي نعهده اليوم، ونظراً لما له من أهمية في دراسة موضوع الزمن فقد خصّه البحث بفصل عنه. إننا قد لا نتصور أن الفلك كان مدار فرق دينية آمنت به، كإيمانها بالخالق ومن هؤلاء الإسماعلية التي لا تزال إلى الآن تطرح مفهومها بين أتباعها. فما هو الفلك، وما أهميته في تحديد الوقت؟

إن القرآن الكريم طرح مصطلح «الفلك» ليعني مسار الكوكب كما في قوله تعالى: ﴿لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس:40]. وليس في قوله تعالى أي إشارة إلى

الإضافات المطروحة سابقاً أو لاحقاً بخصوص الفلك، لنأت أولاً إلى التعاريف اللغوية لكلمة «فلك»، ثم عرض ما قاله غير اللغويين في الموضوع. قال «ابن سيدَه» العالم الأندلسي، في المخصص: «الفلك مدار النجوم التي يضمّها، وهو في اللغة اسم يقع للاستدارة، ومنه قيل للنجف من الأرض فلك، ومنه فَلَك ثدي الجارية عند استدارته أصله قبل النهود، وليس قول من قال الفلك هو القطب بشيء لأن القطب لا يزول كما لا يزول قطب الرحى، والفلك دوّار يدور بدورة كل ما فيه»[1]. وإذا ما أتينا إلى ابن منظور نراه يقول إنه: «مدار النجوم، والجمع أفلاك.. وفلك كل شيء مستداره ومعظمه. وفلك البحر موجه المستدير المتردد.. الفرّاء: الفلك استدارة السماء.. والفلك قِطع من الأرض تستدير وترتفع عمّا حولها. الواحدة فَلكة، بفتح اللام»[2]. إلاّ أن «ابن منظور» خلال تعريفه يذكر لنا حديثاً وقولاً للمنجمين عن معنى الفلك قوله: «جاء في الحديث إنه دوران السماء، وهو اسم للدوران خاصة، والمنجمون يقولون سبعة أطواق دون السماء قد ركبت فيها النجوم السبعة، في كل طوق منها نجم، وبعضها أرفع من بعض يدور فيها بإذن الله تعالى»[3].

---

(1) ابن سيده: المخصص، م ـ 9، ص6.

(2) ابن منظور؛ لسان العرب، م2، بيروت، (ترتيب نديم مرعشلي) ص1629.

(3) المصدر السابق، ص1129.

إن ما يمكن للمرء أن يصل إليه من تعريف «ابن سيده» في قوله «والفلك دوّار يدوّره بدورة كل ما فيه». وقول ابن منظور أنه «دوران السماء» عن الحديث، ثم الكلام عن الأطواق، فيه ما سيكون مدار الحديث لأن هذا الأمر يشكّل الركن الأساس في مفهوم الفلك قديماً.

ورد في القرآن الكريم تعبير «سبع سموات طباقاً» ولم يقل أفلاكاً طباقاً[1]، وربما كان المعنى مجازياً مجاراة لفهم الناس العام للأمور. على أية حال إن مسألة الأفلاك بابلية الأصل، وقد قال نلّينو في ذلك: «إن قدماء أهل بابل قد تصوروا السماء كأنها سبع طبقات «تُبقاتtupuqati» منضّدة وجعلوا في كل طبقة أحد النيرين والكواكب الخمسة المتحيّرة حسب قدر أبعادها عن الأرض وهو في طبقته وكأنه ساكنها دربها. فانتشر هذا الرأي عند أمم أخرى مثل اليونان والسريان وراج عند عوامهم أيضاً»[2]. وقد غفل «نلينو» أن كلمة فلك نفسها ظهرت في الأكدية والبابلية، «بالوكو» palu kku[3].

على أية حال إذا كانت السماء ذات طبقات أو أطواق وأفلاك فإن

---

(1) سورة الملك، آية (3)؛ وكذلك: نوح، آية (15).

(2) نلّينو، كارلو؛ علم الفلك، روما 1913. ص105

(3) Labat' Rene' Mannel Depigraphie Akkadinne ' parg96 Paris وقد وردت الكلمة بالسومرية بولوج (gis) Bulug 1967' p83.

ملخص آرائهم أن دوران الكواكب يتم بحركة الأفلاك المرتبطة بها، قال الكاتب الخوارزمي: «علم الهيئة هو معرفة تركيب الأفلاك وهيئتها وهيئة الأرض.

قال «الخليل» الفلك هو دوران السماء، وهذا يشبه قول المنجمين لأنهم يسمون السماوات الأفلاك وهي عندهم تدور بكليتها»[1]. أما «أبو الريحان البيروني» فقال في القانون المسعودي: «والدائرة والفلك اسمان يتعاقبان على موضع واحد فيتبادلان، وربما حمل الفلك على كل الكرة وخاصة إذا كانت متحركة فالفلك لا يقع على ساكن، وما سمي فلكاً إلاّ على وجه التشبيه بفلكة المغزل الدائر»[2]. وقبل أن ندخل في آراء باحثيين آخرين نأتي إلى الشكل الذي تصوره البيروني وآخرون عن الكون، قال: «العالم بكليته جرم مستدير الشكل متناهٍ في حواشيه، بعضه ساكن في جوفه، وإذ انقل جزؤ من نوع ساكن إلى مكان نوع آخر منه تحرك على استقامته نحو حيزه حركة عرضية، وما حول هذه الساكنات في أطرافه فهو متحرك حركات مستديرة مكانية حول الوسط الذي هو في حقيقته السفل ومركز الأرض»[3].

---

(1) الخوارزمي؛ مفاتيح العلوم؛ ص125 .

(2) البيروني؛ القانون المسعودي، ج1، الدكن، 1954، ص54 ـ55.

(3) البيروني؛ المصدر السابق، ص26.

أما عالمنا «الكندي» فقد خصّ الفلك في العديد من رسائله بالذكر وكذا فعل «إخوان الصفا» الذين جعلوه محور تفكيرهم وتبرير آرائهم و«المجريطي» و«أبو زيد البلخي» و«زكريا القزويني» وغيرهم كثير.

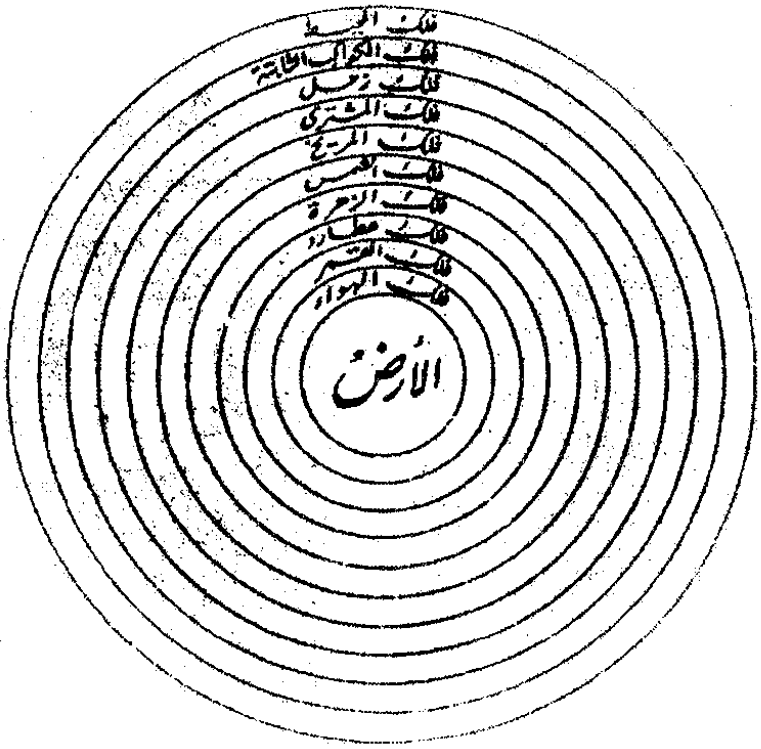
قال إخوان الصفا: «واعلم أيها الأخ أن الباري سبحانه جعل شكل الفلك كروياً لأن هذا الشكل أفضل الأشكال الجسمية من المثلثات والمربعات والمخروطات وغير ذلك»[1]. وقالوا في أفلاك المجموعة الشمسية: «ولكل كوكب من السبعة السيارة فلك يخصّه. والأفلاك هي أجسام كريات مشفات مجوفات وهي تسعة أفلاك مركبة بعضها في جوف بعض كحلقة البصلة فأدناها إلينا فلك القمر وهو محيط بالهواء»[2].

إلاّ أن هناك فلكاً يحيط بالأفلاك كلها سموه المحيط أو الأطلس[3]. الذي هو سبب الليل والنهار والدورة اليومية.

(1) رسائل إخوان الصفا، ج4، ص279.

(2) رسائل إخوان الصفا، ج1، ص73 ـ74.

(3) يقصد بالأطلس الفلك التاسع.



(الشكل-1)

الأرض في المركز وحولها الأفلاك، كما تصورها إخوان الصفا.

قال «إخوان الصفا»: «وذلك أن الفلك المحيط دائم الدوران كالدولاب يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ومن المغرب إلى المشرق تحت الأرض في كل يوم وليلة دورة واحدة ويدير سائر الأفلاك والكواكب»[1]. وقالوا: «واعلم أن كل كوكب من هذه السبعة يدور في فلك صغير مدور يسمى فلك التدوير، وتلك الأفلاك أيضاً تدور في أفلاك خارجة عن المراكز وكلها مرتبة في سطح فلك البروج المحيط بسائر

(1) رسائل إخوان الصفا، ج1، ص74ـ75 ج2، 280.

الأفلاك وهو الدولاب، ولو لم يكن الفلك والأرض كريات مستديرات لما استوى هذا الدوران ولا استمرت حركات كواكبه وجرت أفعاله على ما ذكرنا وبينا بهذا الوصف»[1]. وفي «غاية الحكيم» المنسوب لأبي قاسم المجريطي وردت إشارات مهمة بهذا الخصوص، قال المصدر: «واعلم أيها الناظر إن الفلك كرة مجسمة في نهاية الاستدارة وكذلك جميع ما فيه على جميع أحواله وفي سائر أوقاته، وقد توهم قوم أن أحوالاً تحدث في الفلك تزيله عن شكل التدوير في وقت من الأوقات وليس يمكن أن يكون فيه شيء من ذلك أصلاً... فالفلك كما قلنا كرة ململمة من جميع جوانبها في غاية صحة الاستدارة»[2]. وقال كذلك: «الفلك كرة شاملة. بجميع العالم، ليس وراءها خلاء ولا ملاء، والأثير صورة ساكنة هو الذي يومىء إليه، وفلك الكواكب في باطنه على انحراف من مركزه لأن مركزه في جانب مركز الأرض على ما قد قيل في الميل، وطبيعة الفلك طبيعة واحدة، وحركة الأجسام ذوات الطبائع تابعة لحركة الفلك وحرارته الكائنة منه بالعرض فإنها أثارة ما في هذا العالم من كونه. ودرج الفلك ثلثمائة وستون صورة وفيها ضمير الأحكام لأن الأحكام تابعة للنسب»[3]. ومن فعل أثر الفلك،

(1) رسائل إخوان الصفا، ج4، ص281.

(2) المجريطي؛ غاية الحكيم؛ هامبورك، 1927، (تحقيق ريتر). ص11ـ12

(3) المصدر السابق، ص12.

للكواكب قال: «إن الفلك فاعل بالكواكب وليست الكواكب فاعلة بالفلك إذ ذوات الكواكب الساكنة لا حركة لها»[1].

أما زكريا القزويني فقد أورد في «عجائب المخلوقات» فقرات مهمة في الموضوع، قال: «ذهب الحكماء إلى أن الفلك جسم بسيط كروي مشتمل على الوسط متحرك عليه، ليس بخفيف ولا ثقيل ولا بارد ولا حار ولا رطب ولا يابس ولا قابل للخرق والالتئام، ولهم على ذلك أدلة مذكورة في الكتب الحكمية وكتابنا هذا ليس بصددها،والأفلاك كرات محيطة بعضها ببعض حتى حصلت من جملتها كرة واحدة يقال لها العالم وأدناه إلى العناصر فلك القمر، ثم فلك عطارد، ثم فلك الزهرة ثم فلك المشتري ثم فلك زحل ثم فلك الثوابت ثم فلك الأفلاك. واعلم أن لكل فلك مكاناً لا ينتقل عنه لكنه متحرك فيه بأجرامه لا يقف طرفة عين وسرعة حركاتها أسرع من كل شيء شاهده الإنسان»[2].

وفي أنواع حركات الفلك قال: «ثم من الأفلاك ما يتحرك من المشرق إلى المغرب، ومنها ما يتحرك من المغرب إلى المشرق كفلك الثوابت وأفلاك السيارات، ومنها ما يتحرك بالنسبة إلينا دولابية ومنها ما يتحرك حماثلية ومنها ما يتحرك رحوية ومنها ما يشتمل على الوسط ولكن ليس

---

(1) المصدر السابق، ص90.

(2) القزويني؛ عجائب المخلوقات، مصر. ص14

مركزه العالم كالأفلاك التسعة ومنها ما يشمل على الوسط لكنه مركزه مركز العالم الخارج المركز ومنها ما ليس مشتملاً على الوسط كأفلاك التدوير»[1].

وقال أيضاً: «وبعضها يدور سريعاً وبعضها يدور بطيئاً، ثم إلى دوام حركاتها من غير فتور وإلى إمساكها من غير عمد تعمد بها أو علاّقة تدلى بها»[2]. ومن ثم فإن «الزمان مقدار حركة الفلك».

أما أبو زيد البلخي[3] في «البدء والتاريخ» ، فأشار: «والفلك لا خفيف ولا ثقيل وزعم قوم أنه لحم ودم وقال أعظمهم عندهم رأياً أن الفلك حي ناطق والكواكب لها النفس الناطقة، ورأيت في كتب المفسرين ميلاً إلى هذا الرأي»[4]. وعن سمك الفلك أو عرضه قال: «زعم الفزّاري[5]

---

(1) المصدر السابق، ص15.

(2) المصدر السابق، ص6.

(3) هو أبو زيد أحمد بن سهل جغرافي عربي ولد في «شامستيان» من أعمال البلخ، كان يعلم في مسقط رأسه .... وتوفي البليخي في 19 ذي القعدة عام 322هـ (31 تشرين الأول 934) وقد أورد صاحب الفهرست ثلاثة وأربعين مصنفاً للكاتب. يراجع: دائرة المعارف الإسلامية، ج4، ص84 .

(4) وفي طبعة باريس 1899 وضع من تأليف للمطهر بن طاهر المقدسي.

(5) البلخي البدء في التاريخ، باريس 1899، ص9.

أن بين فلك وفلك مسيرة ثلاثة آلاف سنة»[1].

أما الكندي في رسائله فقد ذهب أكثر ما ذهب إليه البحث فيما يتألف منه الفلك وتأثيره. قال: «إذ هو ليس بخفيف ولا ثقيل، فليس بحار ولا بارد، إذ الخفة موجودة في البسيط الحار، والثقل موجود في البسيط البارد وليس في حركته إبطاء ولا خفة، فإذاً بيّن أنه ليس بيابس ولا رطب». وقال: «وقد ظن بعض من سلك العلوم الطبيعية على غير فهم منهم واستقصاء أنه مركب من نار وماء وهواء وأرض، وهذا الظن، وإن سبق إلى ذوي التقصير في العلوم الطبيعية، فبين عند مبرزي الطبيعيين»[2]. وعن حركة الفلك قال الكندي: «فأما الفلك فإن حركته في موضعه أبداً أيام مدته، لا تقف بتّة، وأما تلك فالوقوف في مواضعها، فإذاً قد حدت في المركب من الحركات الأولى البسائط مالم يكن فيما تركب منه، وهي الحركة المستديرة»[3].

---

(1) أشار إليه ابن النديم في الفهرست (ص395) بقوله: هو أبو اسحاق ابراهيم بن حبيب الفزاري، من ولد سحر بن جندب وهو أول من عمل في الإسلام أسطرلاباً مبطحاً ومسطحاً، ثم يعدد أسماء الكتب من التي ألفها. يراجع: الشمس؛ مقدمة، ص72.

(2) أبو ريده؛ رسائل الكندي، ج2، ص42.

(3) المصدر السابق، ج2، ص45.

وأشار كذلك: «إن الفلك غير محتمل لصفة واحدة من العناصر في الكيفية والسرعة والإبطاء والخفة والثقل»[1]، وعن أثر الفلك بما يحيط به قال: «فالفلك إذاً هو العلّة القريبة لحياة الجرم الكائن بحياة، فالحياة في الجرم الكائن حياة صورة أثرها فيه الفلك»[2].

وإذا ما عدنا إلى إخوان الصفا نراهم يفردون فصولاً مطولة للكلام عن الأفلاك بعضها في منتهى الطرافة مثل «فصل في أن لحركات الأفلاك نغمات كنغمات العيدان»[3] و«فصل في حقيقة نغمات الأفلاك»[4].

وعن صلة الزمن بالفلك قالوا: «أما الزمان عند جمهور الناس فهو مرور السنين والشهور والأيام والساعات، وقد قيل إن عدد حركات الفلك بالتكرار، وقد قيل إنه مدة يعدها حركات الفلك، وقد يظن كثير من الناس أن الزمان ليس بموجود أصلاً إذا اعتبر بهذا الوجه»[5].

إن إخوان الصفا رأوا في الأفلاك مقر الأرواح تقطن فيها بحسب

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص46.

(2) المصدر السابق، ج2، ص46

(3) المصدر السابق، ج1 ص248 ويراجع أيضاً الألوسي، حسام؛ فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، بيروت، 1985 ص212ـ236.

(4) المصدر السابق، ج1، ص168-176.

(5) المصدر السابق، ج2، ص13.

مرتبتها من الترقي الروحي ابتداء من ما دون فلك القمر وإلى الفلك التاسع[1].

إن عالم الأفلاك الذي ملأ أفكار «إخوان الصفا» قد جعلهم يرون في الخلل فيه فساداً للعالم بأسره. قالوا: «واعلم يا أخي بأن الحافظ للعالم على هذه الصورة هو سرعة حركة الفلك المحيط والمحرك للفلك هو غير الفلك وأن تسكن الفلك عن الحركة بطلان العالم، وإنما يكون طرفة عين كما قال عز وجل: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: 77][2] وقالوا أيضاً: «واعلم بأنه إن وقف الفلك عن الدوران وقفت الكواكب عن مسيرها والبروج عن طلوعها وغروبها، وعند ذلك تبطل صورة العالم وقوامه، وتقوم القيامة الكبرى وهذا لا محالة كائن لأن كل شيء في الإمكان إذا فرض له زمان بلا نهاية فلا بد أن يخرج إلى الفعل، ووقوف الفلك عن الدوران من الممكن لأن الذي يحركه يمكنه أن يسكنه وهو أهون عليه وله المثل الأعلى»[3].

على أية حال، إن الاعتقاد بالأفلاك وأثرها غير منقطع لحد الآن لدى البعض كالإسماعلية التي لا تزال تمجد بعض قدامى المنتسبين إليها مثل

(1) المصدر السابق ج1، ص91-94.

(2) المصدر السابق؛ ج1، ص359.

(3) المصدر السابق، ج1، ص359.

«أبي يعقوب السجستاني»[1]، في «كتاب الينابيع»، قال: «فلما تحرك الفلك الحركة الأولية رمت الكواكب بأشعتها نحو الأرض، وقد كان بقي على وجهها شيء من جنس الفلك، فجذبته الكواكب إلى ذواتها وصيّرته لها أصدافاً مشرقة، وهو النور الذي يدركه البصر من النجوم، وإلاّ فهي قبل وهمية كالأفلاك لا تراها الأبصار»[2]. و«السجستاني» ممن أيد فكرة الخلق بالأيام الستة، ومن أقواله: «الأيام إنما مقدار ما تجري الشمس من أفق المشرق إلى المغرب، فيضيء وجه العالم»[3]. ويتم ذلك بحسب حركة الفلك كما أشار.

إن هذه الإلمامة الشاملة تلقي معلومات مهمة على تطور فكرة الكون عند الأقدمين، وما كان لها من أهمية في تحديد الزمن وفهم مضمونه، فقد ظن الأقدمون أن حركة الأفلاك تعطي الكواكب حركتها الدائمة التي من خلالها يتحدد الزمن ويقاس الوقت بتلك الحركة السرمدية.

---

(1) هو أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجزي أو السجستاني. ولد سنة 271 هـ، ونشأ وترعرع في مدارس الدعوة الإسماعيلية في اليمن ثم التحق بخدمة الحركة. أما نهاية حياته فكانت بقتله في تركستان 331 هـ. يراجع:

مصطفى غالب؛ أعلام الإسماعيلية، 656، بيروت 1964، ص154.

(2) السجستاني؛ الينابيع، طهران، 1961، ص107-108.

(3) السجستاني، المصدر السابق؛ ص80.

أما السبب في تغلغل هذه الآراء في تفكيرهم وسيطرتها عليهم ربما كان صعوبة إدراكهم الحركة دون وساطة، لذلك افترضوا أحزمة أو حلقات تدور لتسحب الكواكب بحركتها. وهكذا فإن الزمان حسب «الخوارزمي»: «مدة تعدها حركة الأفلاك وغيرها من المتحركات»[1]، أي أن حركة الكواكب السيارة مرتبطة بحركتها ليس إلاّ وإن الأفلاك هي الفاعل الحقيقي لما نقيس به من زمن وكذا كان الأمر قبل الإسلام ضمن الآراء المنسوبة إلى اليونان: «وعلى أساس الآراء المأثورة عن أفلاطون، وخصوصاً بتوسط أفلوطرخس بحسب الآراء المنحولة له وبتوسط جالينوس، جاءت الآراء في الزمان باعتباره عين حركة الفلك، أو باعتبار أنه هو الفلك نفسه أو أنه النفس الكلية. ومن قال إن الزمان هو الفلك نفسه أو النفس الكلية نفسها سماه جوهراً «خلافاً لأرسطو القائل أنه عرض»[2].

ولكن هل عرف عرب الحضر الفلك مجسماً كما كان في الفترة الإسلامية؟ إن راية الحضر «السميا»، التي يبدو من اسمها أنها ترتبط بالسماء، جاءتنا مزينة بالحلقات.

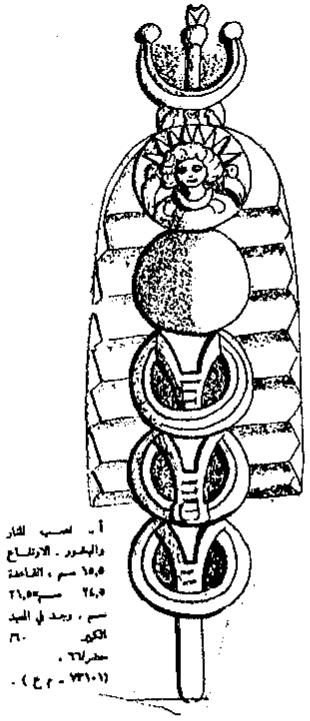
---

(1) الخوارزمي؛ مفاتيح العلوم، (حسب طبعة لندن – 1895)؛ ص137.

(2) دائرة المعارف الإسلامية، ج10، ص387.

(الشكل-2)

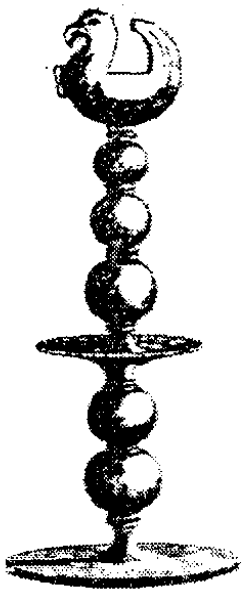
منحوتة عربية حضرية يظهر فيها إلى اليمين إله الشمس، وإلى اليسار الراية الحضرية بحلقاتها والنسر المقدس.



(الشكل-3)

راية حضرية وفيها حلقات

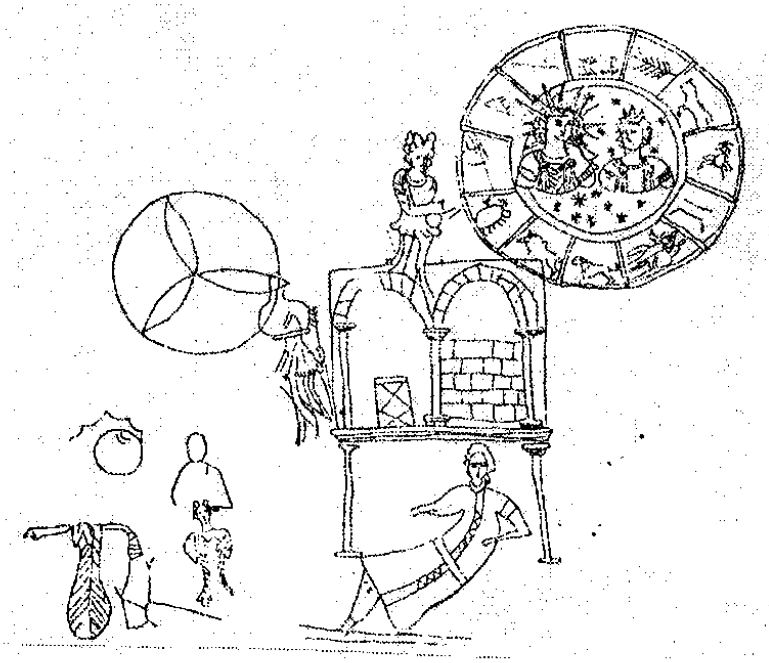
وعلى أية حال، إن من يراجع شكل السنجق اليزيدي يراه أيضاً يتألف من كرات تمثل السماوات على ما يبدو، وهي استمرار لسميا الحضر على الأرجح.



(الشكل-4)

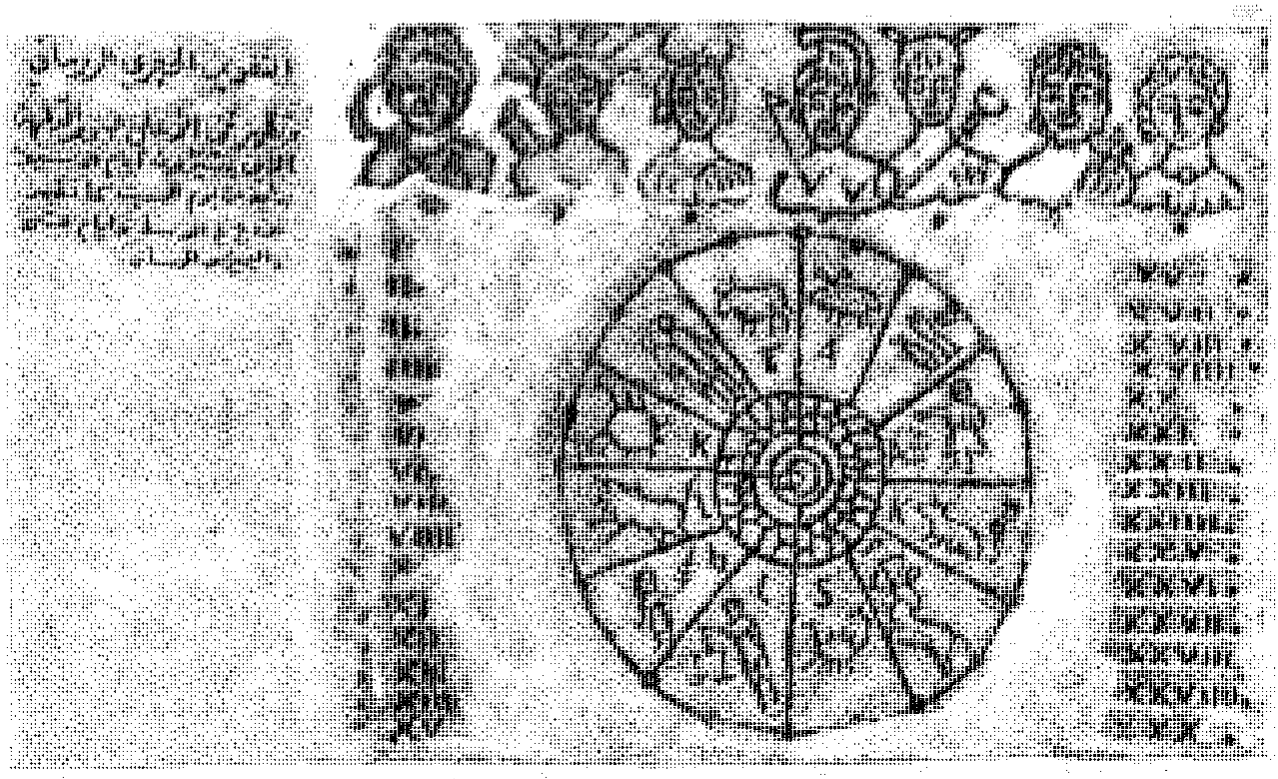
السنجق النيريدي

هل هو استمرار لراية الحضر؟



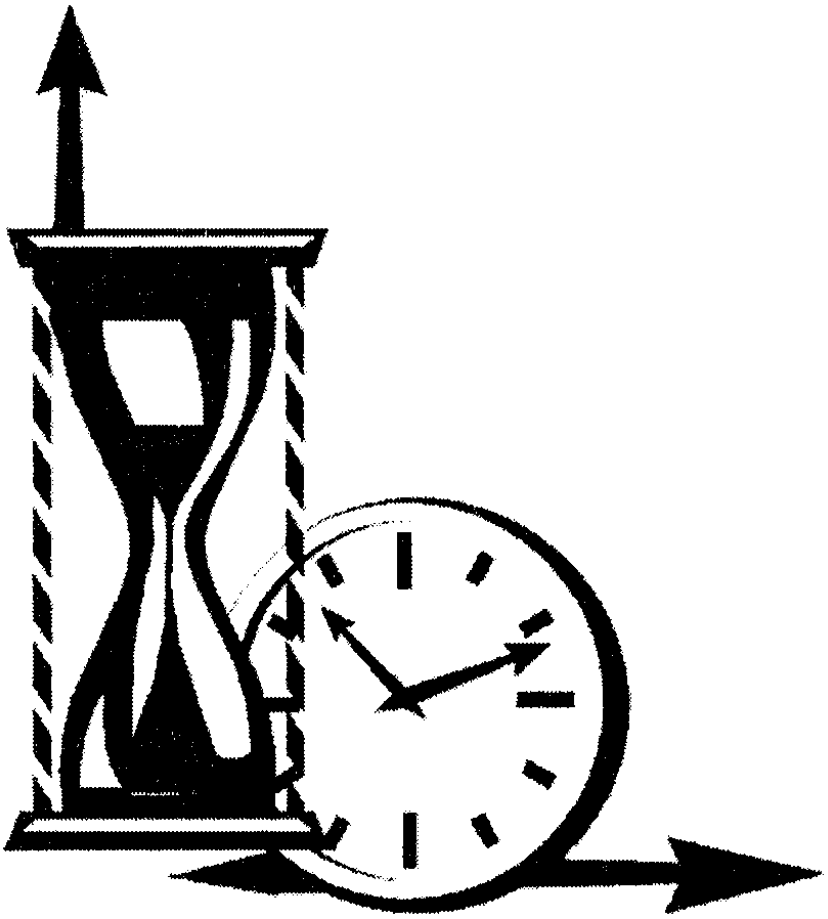
(الشكل-5/ أ)

دائرة البروج من الحضر وإلى جانبها آلهة تديرها من معروضات متحف الموصل



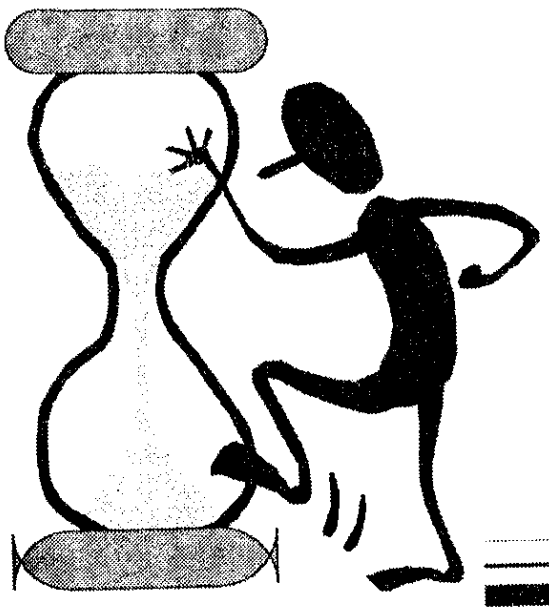
(الشكل-5/ ب)

دائرة بروج رومانية وفوقها آلهة سبعة تمثل الكواكب السيارة. لاحظ أن الأول إلى اليسار يحمل شعار نركال وهو يمثل السبت والخامس وبيده شعار الأله عطارد لنابو، والقطعة من التقويم الروماني.



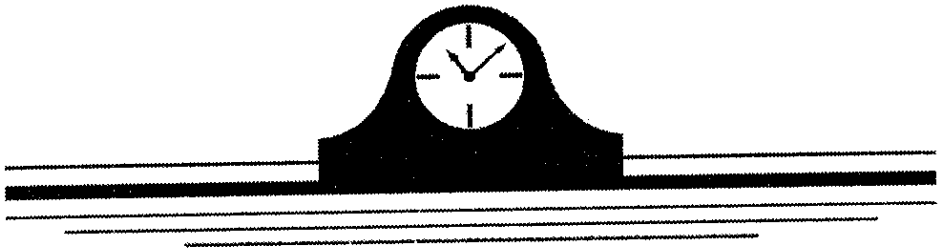
الفصل الخامس

تقسيم الوقت



الفصل الخامس

تقسيم الوقت



مقدمة في نشوء التقاويم

للتقويم أهمية خاصة في حضارة الإنسان فبدونه لا يمكن أن تنشأ حضارة. والتركيز على هذا الركن الأساس جاء بعد استقرار الإنسان في بيوت وقرى اتسعت إلى أحياء ثم مدن بفضل ممارسة الزراعة وتربية الحيوان.

وقد كان بديهياً أن تحتاج الزراعة إلى تقويم. إلاّ أن ذلك لا يعني أن إنسان الكهف لم يكن لديه تقويم ما، فالحياة زودت المخلوقات بتقويم حياتي باطني تظهره الولادة والنمو ويصح هذا الأمر على الإنسان والحيوان ومراحل نمو النبات.

كما ويمكن لأبسط أنواع البشر فهماً للحياة أن يرقب الشمس وهي تشرق كل يوم وكذا مراحل تشكيل القمر وطلوع النجوم بتشكيلاتها المختلفة.

لقد كانت بداية تشكيل الحضارة بدون تدوين، لذا يصعب تتبع نشوء التقويم بشكل مؤكد، وعليه فإن الاستنتاج والمقارنة هما ما يلجأ إليهما الباحث لتفسير ما يغمض في ذلك.

من الأمور المبدئية إمكانية مراقبة اثني عشر هلالاً يتشكل في السنة ثم يأخذ دوره كبدر، ثم قمر، حتى يذهب في المحاق خلال شهر. ومن البديهي أن تقدير عدد مرات إعادة تشكيل القمر خلال عام كان تقديرياً، حتى أصبح أمراً مؤكداً.

وبمرور الوقت كان هناك من ولع بحساب عدد أيام شروق الشمس خلال تلك المدّة، مما حدا بالسنة الشمسية التقريبية أن تنشأ إلى أن تم ضبطها عبر جهود شاقة ولبضعة آلاف من السنين. وعلى أية حال كان للثور أهمية دينية خاصة في عدة أماكن من الشرق القديم كالعراق وسورية ومصر وبلاد الأناضول، وقيل إن ذلك كان لشبه قرن الثور بالهلال. وعلى الرغم من أن التقويم الشمسي كان يفيد الزرّاع لثباته، إلاّ أن تأثير التقويم القمري كان واضحاً عبر كل فترات العراق القديم، فالسنة لديهم كانت تبدأ بظهور أول هلال خلال شهر نيسان ودخول الشمس برج الثور الذي برجه الدليل كوكب الزهرة. ومن الجلي أن هذه القرانات كان لها أهميتها بالنسبة لهم فقد مثلت الزواج الإلهي الذي كانوا يقلدونه على الأرض لعكس الخصب والنماء بما أسموه بالزواج المقدس بين ملك وكاهنة عبر

مفهوم السحر الانجذابي أو التعاطفي ضمن منطق المحاكاة[1].

مهما كانت التقاويم بسيطة فإنها تحتاج إلى ضرب من الرياضيات، وبمرور الوقت نشأ النظام الستيني الذي تم دمجه بعلم الفلك بكل مهارة. إن العدد (60) قابلٌ للقسمة على عدد من الأعداد، مما جعله رقماً سهلاً في الاستعمال لا تتولد عنه الكسور عموماً.

وإذا كنا نستخدم اليوم النظام العشري، إلاّ أن العديد من الحسابات الفلكية والهندسية لا تزال تعتمد الأسلوب العراقي القديم. لقد قسم العراقيون الكون إلى اثني عشر برجاً ضمن دائرة بثلثمائة وستين درجة أي ثلاثين منها لكل برج، ثم قاموا بتقسيم الدرجة إلى ستين دقيقة.

وكانت لديهم الساعة المضعفة (البيرو) التي يبدو أنها كانت تمثل عبور الأرض (أو الشمس حسب الظاهر) برجاً واحداً وربما كانت هناك

---

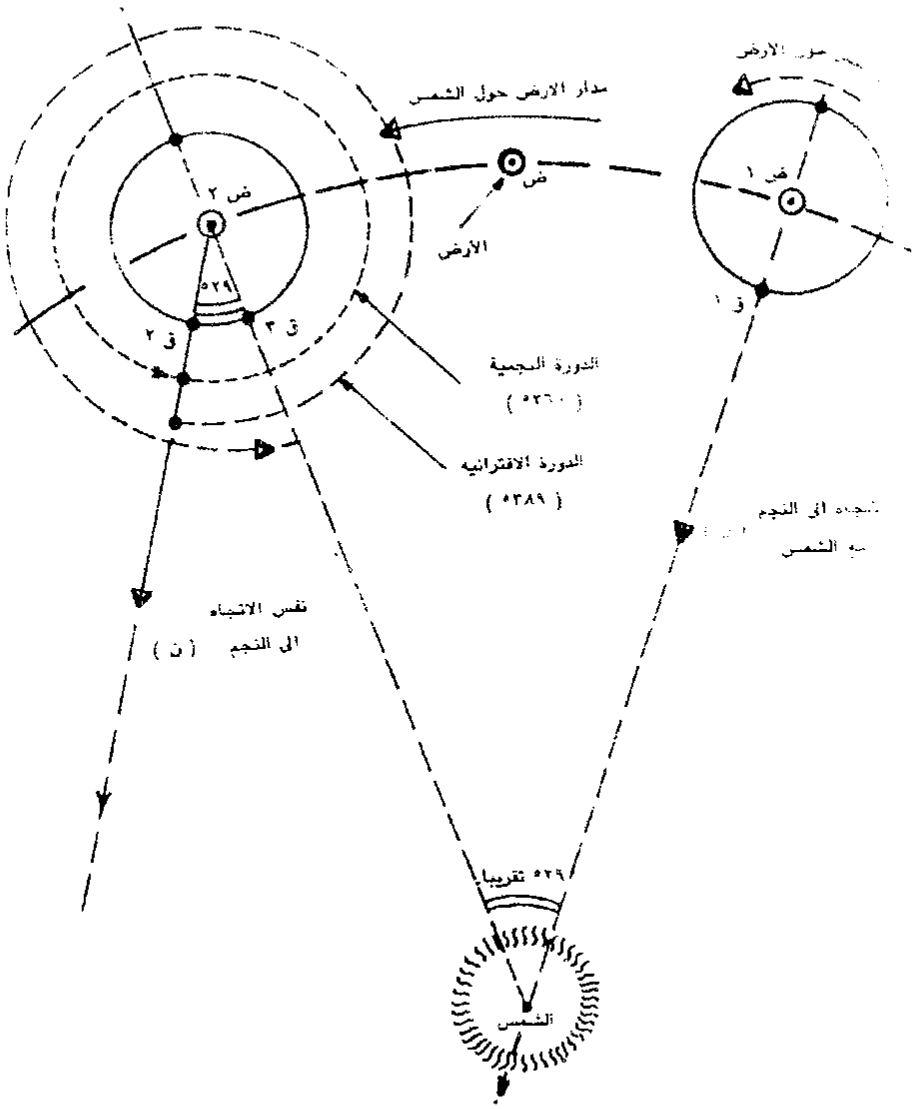
(1) يعتبر السحر الانجذابي أو التعاطفي أخطر ما عرفه الإنسان ووظفه في حقل العقيدة وذلك عن طريق التأثير في جزء من الإنسان كسنّه وشعر رأسه أو ملابسه، وفيما بعد اسمه ومن ارتبط به من العائلة. أما مبدأ المحاكاة فهو ضرب من ضروب السحر الانجذابي يتم بتقليد الشيء، وقد لعب هذا الأمر دوره بالمعتقد الطوطمي الذي بموجبه يتم اختيار رمز، للفرد وللعائلة وللعشيرة، ومن خلال هذا الرمز يستعمل القوة الموجهة في كل شيء في الحياة. وإذا كان رمز الشخص أو القبيلة حيواناً معيناً فللحصول على قوته يتم تقليد حركاته ولبس ما يشابهه .

علاقة بين كلمة برج وبيرو. وكان لكل إله وآلهة رقم خاص في حضارة العراق القديم، وكان الرقم (60) ما اختص به الإله آنو إله السماء مما يشير إلى قدسية هذا الرقم.

ومن الواضح أن تقسيم دائرة السماء إلى اثني عشر برجاً أصبح يعني تقسيم السنة إلى اثني عشر جزءاً تقطع الشمس خلالها (بحركتها الظاهرية) كلاً منها في ثلاثين يوماً، وهي أيام الشهر الواحد عموماً.

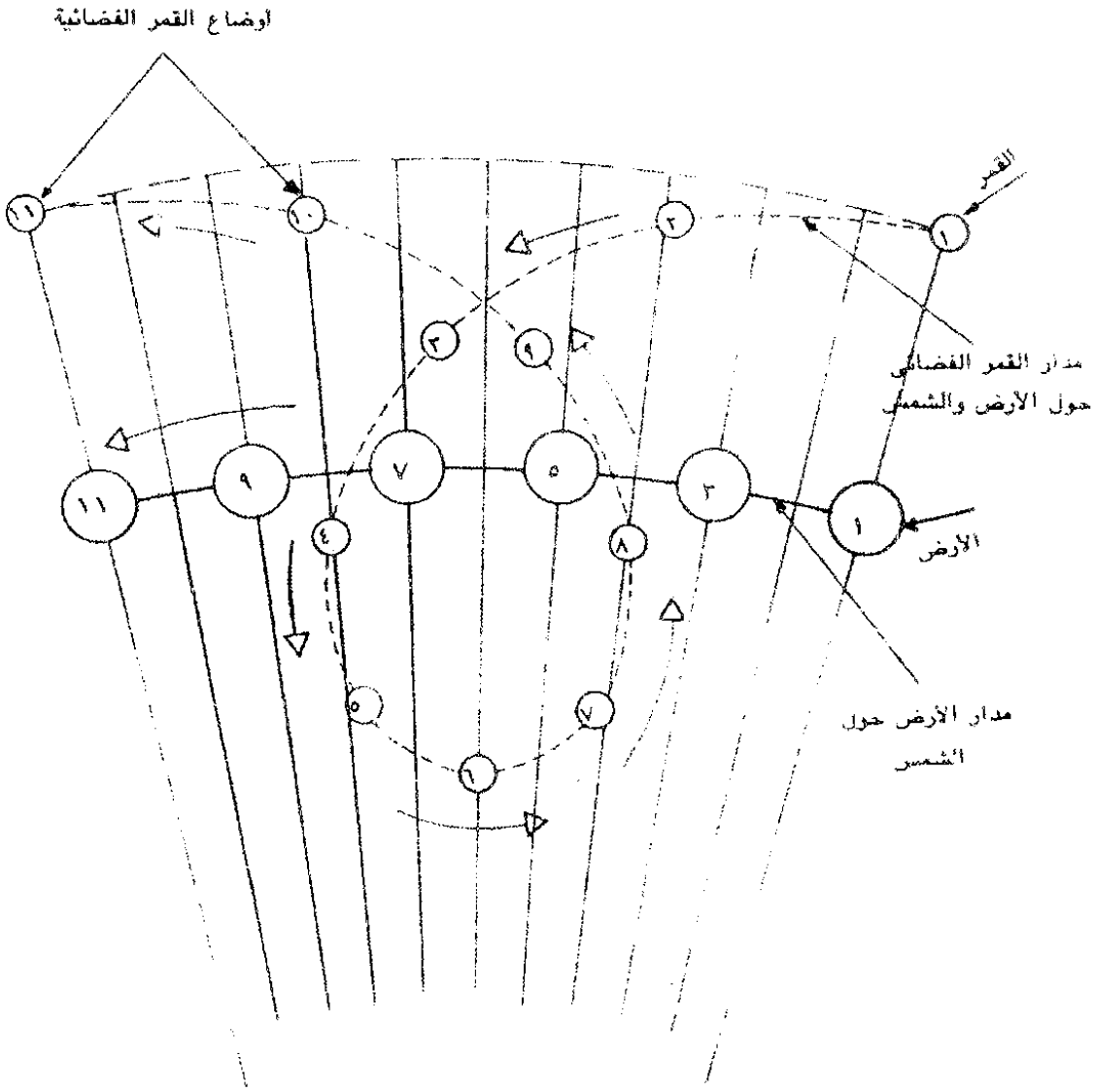
أما تقسيم الشهر إلى أربعة أقسام تقريباً اعتماداً على الأيام السبعة فمرحلة مهمة في تاريخ الإنسان وقد بدأ ذلك في العراق القديم. حيث نتج عن معرفتهم بالأسبوع والذي يبدو أن الكواكب السيارة كان لها أبعد الأثر في ذلك. وربما استعانوا في ذلك بأشكال القمر المتعاقبة[1].

(1) تراجع مادة الاسبوع من الفصل.



(الشكل_6)

دوران الأرض والقمر حول الشمس وإيضاح الدورة النجمية.



(الشكل_7)

دورة القمر حول الأرض والشمس خلال شهر واحد.

أما المصريون واليونان فقد اتخذوا من الأيام العشرة رمزاً لهذا التقسيم[1].

مما له علاقة بالتقويم في العراق القديم طريقة تاريخ الأحداث، إذ لم يكن هناك للسنين من نقطة بدأت منها لتعرف بوساطتها ترتيب الأحداث. لقد كان الأمر منطقياً لأن العراقيين القدماء كانت تهمهم الفترة التي هم فيها، على الرغم من ظهور تقسيم عام لديهم يمثل وصلتي ما قبل الطوفان وما بعده. أما تاريخ السنين فكان بالأحداث البارزة التي ألفوها كفيضان نهر وبناء معبد أو اندلاع نار وغير ذلك. ومن الواضح أن الترتيب المذكور كان يجعل من الصعب للمؤرخ أن يضع فترة معينة ضمن تتابع خاص تألفه.

من الأمور التي تجلب الانتباه أن التقويم في العراق جعل لحكم الملوك الأقدم فترات خيالية غير حقيقيه، فهي (240) ألف سنة لثمانية ملوك. وكذا كانت غير حقيقية لما تلا الطوفان، إلاّ أنها كانت تأخذ بالميل للواقعية في حسابها كلما دنونا سنوات أدنى ومن الغريب أننا في القرآن الكريم نرى (950) سنة كعمر لنوح[2]. أي بما يذكرنا بتقاويم العراق القديم. إن الذي يبدو أن الأقدمين كان لديهم يومهم وشهرهم وسنتهم هو

(1) ميخائيل، نصيف، الساعات القديمة والحديثة، ج1، مصر، 1935، ص10.

(2) سورة العنكبوت، آية (29): «فلبث فيهم ألف سنة إلاّ خمسين عاماً».

ما عنوا به لما كان لذلك من علاقة مباشرة في حياتهم، أما إدراك الناس للقرن من الزمن وغير ذلك من فترات أطول فقد حدث في فترة لاحقة. فهل كان لديهم تقويم قمري صرف أول الأمر، قوام سنته (28 ـ 30) يوماً أو هل اعتبروا اليوم بمثابة عام أول الأمر تلاه الشهر ثم السنة؟

إن السومريين عبدوا القمر كآله رئيس في مدينة «أور» مقر الحضارة كما عبدوا الزهرة في مكان غير بعيد عنها في «الوركاء»، ولو صحّ ما افترضناه من أن السنة السومرية هي شهر قمري فإن مدة النحو ربع مليون سنة لحكم ثمانية ملوك ليست إلاّ بضعة آلاف من السنين نعني مدة ظهور الحضارة في عصر «العبيد» في المنطقة الجنوبية، هو منطق سليم.

إن أوجه القمر وحالاته لتعكس ذات الإنسان ومواصفاته مما يجعله يسقطها في ذاته وتكون قريبة منه. فبعد خمسة آلاف سنة من السومريين والبابليين، قال إخوان الصفا:

«واعلم أن القمر في جميع أموره كالإنسان، وذلك أنه يبتدئ بالنشوء كما ينشأ الإنسان، وله زمان يكون فيه كالصبي وحاله بعد الولادة، وله زمان الحداثة والشبيبة وله زمان قوة واستكمال وله زمان كهولة ونقص، ثم لا يزال كذلك يتقدم وجوده ويغيب حتى لا يرى ويستأنف نشأة أخرى. وكذلك حال مسيره في دقائقه ومنازله في البروج يشاكل مسير الإنسان أو

معيشته وجميع تصرفاته»[1]!!

لقد تطور التقويم في العراق القديم في فترة تالية، فمنذ العهد البابلي الوسيط قبل زهاء 3400 سنة مضت حددت السنة استخدم التاريخ اعتماداً على الشخص الذي يقود احتفالات رأس السنة مبتدئاً بالملك بما يعرف بـ «اللّمو»[2].

التقويم في مصر القديمة

إن استقصاء أمر التقويم المصري القديم له أهميته، إذ إن مصر بلد عريق الحضارة، شأن العراق، كما أنها إحدى الدول العربية الإسلامية، مما جعلها تؤثر في الفكر الإسلامي تأثيراً واضحاً بما له صلة بالرياضيات والحسابات الفلكية والتقاويم مما كان له أثر في جزيرة العرب قبل الإسلام أيضاً. إن من يراجع جداول التقاويم الإسلامية يجد بوضوح التقويم المصري القديم، الذي اتخذ اسم القبطي، مأخوذاً بالاعتبار شأنه شأن تقاويم المجموعات العربية القديمة (العاربية ـ كبديل عن مصطلح السامية).

من الواضح أن مصر، شأنها شأن بلاد الشرق القديمة، عبدت مظاهر الطبيعة كالشمس مجسدة بالإله «رع» الذي ارتبط بالأهرام

(1) رسائل إخوان الصفا، ج4، (تحقيق الزركلي)، مصر، 1938، ص447.

(2) الأحمد، سامي سعيد،؛ العراق القديم، ج1، بغداد، 1978، ص74.

والمسلات، وإله القمر، وكذا بقية أجرام السماء. وتبعاً لذلك فقد كان للأجرام السماوية الملاحظة أثرها في التقويم هناك كالشمس والقمر. إلا أن هناك عاملاً مهماً لعب دوره في التقويم المصري ولم يكن له الأهمية الواضحة في العراق القديم ذلك هو كوكب الشعرى اليمانية التي كان اسمها بالمصرية القديمة سوثيس التي يقترن أول فجر تألقها بفيضان النيل وبأشد أيام السنة حرارة، علما بأن وقت شروقها يختلف باختلاف خط العرض[1].

أما بداية السنة الفلكية اليمانية فتحسب ابتداء من طلوع النجم مع الشمس، وبهذا الصدد قال سارتون: «ليس واضحاً لي كيف يمكن مراقبة الشروق الشمسي، لأن هذا يعني القدرة على تمييز النجم عندما يكون امتداده من الشمس أقل من 1° (أي درجة واحدة)[2]. ومن المعلوم أن السنة الاعتيادية تتألف من (365) يوماً، في حين تزيد سنة الشعرى ربع يوم عن ذلك، «وهذا الاختلاف يجعل توافق طلوع الشمس والشعرى، وهو رأس السنة الفلكية، يتأخر يوماً كاملاً كل أربع سنوات»[3]، أي عشرة أيام بعد أربعين عاماً. لذا فقد تبين لهم «أن أول السنة الفلكية لا يقع أول السنة

---

(1) سارتون؛ تاريخ العلم، مصر، 1957، (ترجمة مجموعة من الأساتذة)، ج1، ص88.

(2) المصدر السابق؛ ص88.

(3) المصدر السابق؛ ص88.

العادية إلاّ مرة كل 1460 عاماً (365 × 4)، وهو ما يعرف بدورة الشعرى اليمانية»[1]. أما السنة القمرية فكان الاعتماد عليها قليلاً. أما تقسيم السنة فكان لاثني عشر شهراً، كالعراق القديم، وكل شهر مقسم إلى ثلاثة أجزاء (دياكين) كل منها عشرة أيام، ثم أضافوا خمسة أيام أعياداً لإكمالها[2]. أما بالنسبة لأول سني التقويم القبطي فكان (توت) أحد المعبودات القديمة بما يمثل وقت ظهور الشعرى والفيضان[3]. وعلى الرغم من دقّة المصريين في الحساب فإن «بطليموس الثالث» (ايفرجيت) أصدر أمراً عرف بالكانوبي يقضي تعديل التقويم بإضافة يوم كل أربع سنوات إلى الأيام الخمسة لضمان عدم التغيير[4]. لقد كان ذلك في السابع من مارس 238ق.م. الذي ورد بثلاث لغات في النقش الذي عثر عليه في كوم الحصة سنة 1881[5].

التقاويم لدى اليونان والرومان

تأثر هؤلاء بالحضارات الشرقية كثيراً وخاصة فيما يتعلق بالفلك

(1) المصدر السابق،ص89.

(2) المصدر السابق، ص88.

(3) حمزة، عبد القادر؛على هامش التاريخ المصري القديم، مصر،1940،ص61 ــ 62.

(4) المصدر السابق، ص424.

(5) سارتون؛ تاريخ العلم، مصر، 1970، ج4، ص197.

والتقاويم، حتى إن ما ينسب إلى بطليموس القلوذي (القرن الثاني الميلادي) من منجزات في الفلك كانت بالاعتماد على إرصادات وجداول بابلية، وإن لم يذكر ذلك شأنه شأن العديد ممن انتحل علوم الشرق منهم.

كان اليونان شعباً بدائياً لا يمتلكون من مقومات الحضارة الشيء الذي يستحق الذكر حتى تأسيس الامبراطورية الآشورية، لذلك فإن تاريخهم القريب العهد لا يسمح بتأسيس كل ما ادعاه اليونان لأنفسهم، واختصاراً للطريق أخذوا الكثير من العلوم الشرقية التي كانت سائدة في العراق وسورية ومصر وبلاد الأناضول التي سيطر عليها الآشوريون والبابليون.

منذ عام 776 ق.م. بدأ اليونان يستخدمون تاريخاً أولمبياً اعتماداً على الألعاب التي أقيمت آنذاك. إلاّ أن هذا التاريخ لم يستخدم في الغالب.

وفي عهد الامبراطور «هادريان» (117-138م) أحيا هذا الامبراطور التقويم المذكور وذلك في السنة الثالثة من الأولمبياد، رقم 227، عندما أهدى معبداً للإله الأولمبي في أثينا، إلا أن عمله هذا أحدث اضطراباً وخلطاً في التقويم[1]. إلاّ أن التاريخ الأولمبي مع ذلك، استمر في الاستعمال حتى إن التقويم المسيحي الذي بدأ عام 525م لم يقضِ عليه[2].

(1) المصدر السابق، ج4، ص206.

(2) المصدر السابق، ج4،ص207.

وهناك من يرى بأن «التقويم الاثيني تقويم ديني في جوهره، وكانت شهور كثيرة تسمى بأسماء ما يقام فيها من أعياد دينية». ومن الأمور المغلوطة ما تشير إليه بعض المصادر من أن الفلكي الإغريقي تيدن اكتشف عام 432 ق.م. دورة نسبت إليه تتلخص بأن تسع عشرة سنة شمسية تحوي 235 شهراً قمرياً استفيد منها في الكتب[1]. والصحيح أن البابلين هم الذين أوجدوا هذا النظام[2]. أما التاريخ الروماني فقد أمدنا بمعلومات عن التقاويم السائدة والتغيرات التي طرأت عليها. ويعتبر عام 753 ق.م. كبداية للتقويم الروماني الذي تمثل بتأسيسه روما[3].

أخذ الرومان عن الشرق تقسيم السنة إلى اثني عشر شهراً شملت 355 يوماً، وهي عدة أيام السنة القمرية تقريباً، أما الأيام العشرة المتبقية فقد خصص لها شهر أطلقوا عليه «مرسيدنيوس» إلا أن الاضطراب الذي عم القرن الأول ق.م. أدى إلى توقف العمل بالتظام المذكور[4].

---

(1) فياض، محمد؛ التقاويم، مصر، 1958 (سلسلة الألف كتاب ـ 163)، ص84.

(2) طه باقر؛ موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة والحضارة العربية الإسلامية، بغداد ـ 1980، ص89.

(3) سارتون؛ تاريخ العلم، ج4، ص207.

(4) مجلة المعرفة، «تقسيم الزمن عند الرومان»، المجلد الثامن 1983، بيروت، ص1266.

لقد شعر «يوليوس قيصر» 47/ 464 ق.م.[1]. بالحاجة إلى تقويم جديد، لذلك اعتمد التقويم الشمسي الذي ضم 365 يوماً، على أن يزاد يوم كل أربع سنوات. أما بداية العام فكانت في مارس ويستنتج ذلك من أسماء الأشهر الأخرى مثل سبتمبر (التاسع) وأكتوبر (العاشر)[2]. وعلى الرغم من الإصلاح الذي أحدث. فإن خطأ ظل يتراكم، ففي العام الذي أطلق عليه عام القياس كان أطول من اللازم بـ (12.5) دقيقة وبتجمع هذا الفرق بمرور الأعوام نتج من تراكم الخطأ عام 1582م عشرة أيام في العيد المسمى بالفصح، مما حدا بجريجور الثالث عشر من طرح عشرة أيام من التقويم وأجرى إصلاحاً دائماً تقريباً لا يحدث فيه الخطأ إلا بمعدل يوم واحد لكل أربعة آلاف سنة[3].

---

(1) في المصدر السابق ذات الصفحة ورد أن العام 46 ق.م، يمثل سنة إصلاح التقويم. في حين ذكر سارتون ج4، ص20، أن عام 47 ق.م،قبل إعادة قيصر.

(2) مجلة المعرفة، العدد السابق، ص1266.

(3) سارتون؛ تاريخ العلم، ج4، ص20. حول مزيد من المعلومات عن تاريخ التقويم الروماني Michels' Aghes 'the Calenday of the Romaue Republic' U S A' 1967.

التقويم السلوقي

بعد الاسكندر المكدوني تقسمت امبراطوريته بين أربعة من قادته. ولكي ينظموا أمور المقاطعات التي سيطروا عليها اهتموا بالتقاويم، وقد كان منطقياً أن يلعب التراث الإقليمي دوره في تأسيسها.

في مصر عمد بطليموس الثالث (يوئرجيتس) إلى إجراء إصلاح في التقويم بعد مناقشة بين كهنة مصر، وقد وافق المجلس الكهنوتي على الإصلاح، لذلك اعتبرت سنة 238ق.م. في السابع من شهر مارس فترة إصلاح للتقويم عبر ما عرف بقرار «كانوب» الذي دوّن بعدة لغات ومناسبات ومن ذلك النقش المعثور عليه في كوم الحصن سنة 1881م المحفوظ حالياً بمتحف القاهرة[1].

أما في المناطق التي سيطر عليها السلوقيون (أفغانستان، إيران، العراق، سورية) فقد نشأ تقويم اكتسب أهمية خاصة عرف بالسلوقي ابتداءً من سنة 311ق.م.[2].

لقد اهتم العرب والمسلمون عموماً بالتقويم المذكور، وقبل الإسلام، أرّخت به دول عديدة منها عربية مثل الحضر وتدمر وعلى أية حال، فإن الأساس السلوقي هو بابلي الأصل، وقد تنبه «ابن الأجدابي»

---

(1) المصدر السابق، ج4، ص196.

(2) الأحمد، سامي سعيد، العراق القديم، ج1، ص73.

في «الأزمنة والأنواء» إلى ذلك قائلاً: «وإذا وقع لنا ذكر السنة العجمية فمرادنا بذلك سنة للروم والسريانيين وشهورهم، وهم متفقون في حسابهم، ليس بينهم خلاف، إلا في أسماء الشهور.. وهي مستعملة في بلاد المسلمين بكلتا اللغتين، فأهل الشام والجزيرة يستعملونها بلغة السريانيين، وأهل الأندلس وصقلية وإفريقية وما اتصل بها يستعملونها بلغة الروم»[1].

إلا أننا حينما نراجع المصادر العربية الإسلامية لا نرى ذكراً لسلوقس في التقويم، بل الاسكندر أو ذي القرنين. قال «ابن الأجدابي»: «واعلم أن الروم تؤرخ بملك ذي القرنين»[2]. وقال أيضاً: «وكان ملك ذي القرنين في سنة خمسة آلاف ومائة وثمان وتسعين من سني آدم» [3]. إلاّ أنه يعرض طريقة في الحصول على هذا التاريخ اعتماداً على ما هو مستعمل لديهم من جداول وحسابات[4].

---

(1) ابن الاجدابي؛ الأزمنة والانوا، دمشق،1964، (تحقيق عزة حسن)، ص47.

(2) المصدر السابق، ص52.

(3) المصدر السابق، ص53.

(4) المصدر السابق، ص54.

تقاويم العرب قبل الإسلام

يشكل الموضوع جانباً مهماً في الفكر العربي، على اعتباره مدخلاً للتقويم الإسلامي.

إن سعة الأرض العربية[1]، واختلاف طبيعة الأقاليم التي سكنها أبناؤه، وبالتالي اختلاف صلاتهم بالرقع المجاورة وشعوبها يجعل المحصلة الفكرية في كل إقليم تختلف عن الأخرى ولو نسبياً، وبناء على ذلك فإن إعطاء نظرية شاملة أمرٌ ليس سهلاً، لا سيما وأن بين المواد التي دونوا عليها ما كان قابلاً للتلف، أو أنهم لم يكثروا من التدوين أحياناً. على أية حال، إن ما هو متوفر من معلومات من الفترة العربية قبل الإسلام أو ما ذكرته المصادر العربية يعطينا فكرة عامة عن الموضوع. «أما الذي لا شك فيه أن قبائل الأعراب لم تكن تستعمل في الأرض سوى حساب الزمن المبني على ملاحظة أوجه القمر.. أما التوفيق بينهما وبين السنة الشمسية فإنه لم يحدث

(1) حسب التعاريف الواردة في العديد من المصادر العربية إن جزيرة العرب هي ليست الأرض التقليدية المتمثلة في شبه الجزيرة المعروفة بل إن جزيرتهم تمتد من جبال طوروس ببلاد الأناضول (ديار مضر، ديار بكر، ديار ربيعة) والعراق وسورية وأجزاء كبيرة من إيران وشبه الجزيرة ومصر. يراجع الهمداني، الحسن؛ صفة جزيرة العرب، ص57، 13 المقدسي؛ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ، بريل 1909، ص137 ـ 138.

إلا في عصر متأخر عن ذلك»، على حد قول «هارتز»[1].

وهذا ربما يصح على أنماط من الأعراب أما العرب القدماء (العاربيون) فبين لدينا أنهم ألفوا هذا المزج منذ أقدم الفترات التي ظهروا فيها على مسرح الأحداث كالفترة الأكدية والبابلية وغيرها وفضلاً عن التقويم القمري فإن «تواريخهم برئاسة ساداتهم، وبالأحداث التي تقع لهم من أفراح وأتراح»[2].

من الأمثلة المهمة التي يمكن أن تكون موضوع كلام مدينتان عربيتان مهمتان انتعشتا قبل الإسلام هما: الحضر وتدمر، وسأخصص لهما جانباً من هذا الفصل.

التقويم في الحضر

لم يكن لعرب قبل الإسلام من تاريخ موحد أو حادثة رئيسية أن أرَّخو بها، ولو أتينا إلى الحضريين العرب والتدمريين العرب لرأينا أنهم استخدموا التاريخ السلوقي.

وفي الحضر نشأت صعوبات لفهم التاريخ الحقيقي ففي تدمر اعتبر المثلث وإلى جانبه خط يمثل المائة في حين تأخر فهم التاريخ الحقيقي في الحضر بخطأ مائة سنة، وذلك لأن المائة مثلت بمثلث دون الخط المرافق.

---

(1) هارتز؛ دائرة المعارف الإسلامية، ج10 ، ص375 .

(2) جواد علي؛ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج8، ص523 .

من الأمور الأخرى التي أمدتنا بها قراءة النصوص المكتشفة في الحضر أن الأشهر التي أرخت بها المدينة بابلية الأصل، وقد وصلنا ثمانية منها: آذار[1]، نيسان[2]،أيلول[3]، تشرين الأول[4]، تشرين الثاني[5]، كانون الأول[6]، إلا أنها لم تأت متتابعة وإنما من خلال نصوص متفرقة لا رابط بينها، ولم يرد منها ما يشير إلى احتفالات بداية السنة، وأين تقع أو أعياد أخرى. أما بالنسبة إلى البابليين فإن بداية سنتهم كانت في نيسان. أما الصائبة، المتقربين إلى الأجرام السماوية، فقد قال فيهم «ابن النديم» بأن أول سنتهم نيسان[7]. على أية حال، لا ندري فيما إذا استمر هذا التقليد في الحضر. أما الشهر الآخر الذي جعلته شعوب عديدة مطلع سنتها فهو آذار، السابق لنيسان، وحتى وقت قريب كانت السنة الميلادية ذاتها تبدأ بهذا

---

(1) سفرو محمد علي؛ الحضر مدينة الشمس، بغداد 1975، النص رقم (34)، (108).

(2)المصدر السابق؛ النص (288) .

(3) المصدر السابق، النص (35).

(4) المصدر السابق، النص (36).

(5) المصدر السابق، النص (80).

(6) المصبدر السابق، النص (65).

(7) ابن النديم، الفهرست، طهران، ص386.

الشهر، ومن المعلوم أن البرج الذي ارتبط بآذار هو الحمل، الذي يمثل الوليد الصغير. ومما تجدر الإشارة إليه أن تنقيبات «الحضر» قد أظهرت أن أهل المملكة عرفوا دائرة البروج الاثني عشر، وهي معروضة اليوم في متحف الموصل، وهذا الأمر ينفي مزاعم «كرلونلينو» من أن العرب لم يكونوا يعرفون دائرة البروج[1]. والملاحظ في هذا الشكل أن آلهة تدير الدائرة مما يرجح أن العرب هنا كانوا يعتقدون بفكرة الأفلاك التي تحرك البروج والكواكب.

على أية حال، ليس سهلاً على المرء أن يعرف متى أخذ العراقيون أو العرب الشماليون يعتبرون آذار بداية سنتهم بدلاً من نيسان. لقد سبقت الإشارة إلى أن البرج الذي يرتبط بشهر نيسان هو الثور، الذي كوكبه الدليل الزهرة، وأن الاحتفال كان جارياً في العهود القديمة، وأنه كان يحتفل في بداية السنة بظهور أول هلال عندما تكون الشمس في برج الثور، وهو ما يوحي بالزواج الإلهي الذي بموجبه كانت تجري طقوس الزواج المقدس[2]. وربما يوجه سؤال: هل كان ضرورياً أن تطابق بداية السنة فترة الزواج المقدس؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فلماذا زحفت بداية السنة؟

---

(1) كرلونلينو، علم الفلك، روما، 1911، ص108.

(2) الشمس، ماجد؛ «تموز وعشتار يصنعان الفصول»، آفاق عربية، تموز (7)، ، بغداد، 1985، ص81 ــ 83.

يحلل «أ. جيرمياس» مسألة اختيار شهر معين ليكون نقطة انطلاق السنة اعتماداً على مكوث الشمس ألفي عام في كل برج تقريباً، ويرى أن الشمس كانت حتى قبل زهاء 4800 عام في برج التوءم[1]، ثم بعد التاريخ المذكور انتقلت إلى برج الثور، لذلك كان لزاماً ان تكون بداية السنة في نيسان وتستمر بجزء منها في أيار. ويرى أن الفلكي البابلي بيرعوشا (بيروسوس) كان في القرن الرابع ق.م. أي خلال الفترة السلوقية، يجري حسابات عندما تحل الشمس برج الحمل، وأن أهمية هذا البرج تقع في كونه، ضمن الفترة السنوية، التي يقع فيها، أي خلال آذار، الاعتدال الربيعي[2].

إذا كان ما ذكره جيرمياس عن فترات تغير البروج لكل زهاء ألفي سنة فإن ثيرنس أشار لها بتفصيل أكثر اعتماداً على ما ذكره كوكلر: التوءم:6534-4382،الثور2383-2232,2232-81ق.م[3].

على أية حال، لقد كان التنجيم واضح التأثير في القديم، إلّا أننا لسنا

---

(1) حسب رأي كاتب المقال أن الشمس والقمر توءمان لذا فقد اعتبر برجهما واحداً.

(2) Jermias ' A0' «Ages of the world»' in: Encyclo Paedianof Religion and Ethies' Britain' 1959' vol 1 p 180.

(3) Thiernes' A0E' Astronomy in Mesopotamia' Leiden' 1935 ' 2 pp 14-15.

متأكدين من أن الأقدمين قد قاموا بتحويل بداية سنتهم اعتماداً على تغيير برج إلى الذي يليه في دورة الألفين أم اعتماداً على مقومات أخرى.

إن متابعة بعض النصوص المسمارية ترينا تغييرات قد أخذت محلها بخصوص بداية السنة-مثال ذلك حدوث تغيير في نهاية سلالة، أور الثالثة أي زهاء 2000 ق.م إذ أصبح آذار، وهو الثاني عشر، الشهر الأول، ومنذ ذلك التاريخ أخذ مكانه إلى المنطقة الآشورية، على ما يبدو[1] في حين نرى أن أيار أمسى يمثل الشهر الأول في القرن الثاني عشر ق.م. زمن تلاثجلات بلاصر الأول[2] فهل كان هذا التغيير قد أخذ محله في الحالة الأخيرة لرؤية الهلال في مطلع أيار بدلاً من نيسان؟ إن الملك سنحاريب يخبرنا بأنه بدأ احتفاله برأس السنة في شهر آذار، كما أشار إلى اعتماد وتقليد أمسى قد يماً زمنه عندما كان يحتفل بشهر آخر كبداية للسنة.

والذي يبدو أن اعتبار آذار كمطلع للسنة بدلاً من نيسان كان سارياً في المنطقة الآشورية في حين كان اعتماد نيسان في الجنوب[3].

---

(1) 39Langdon' S0' Bab ylonian Menologies and the Semitic ـ Calendens Britain'1935 pp 40 .

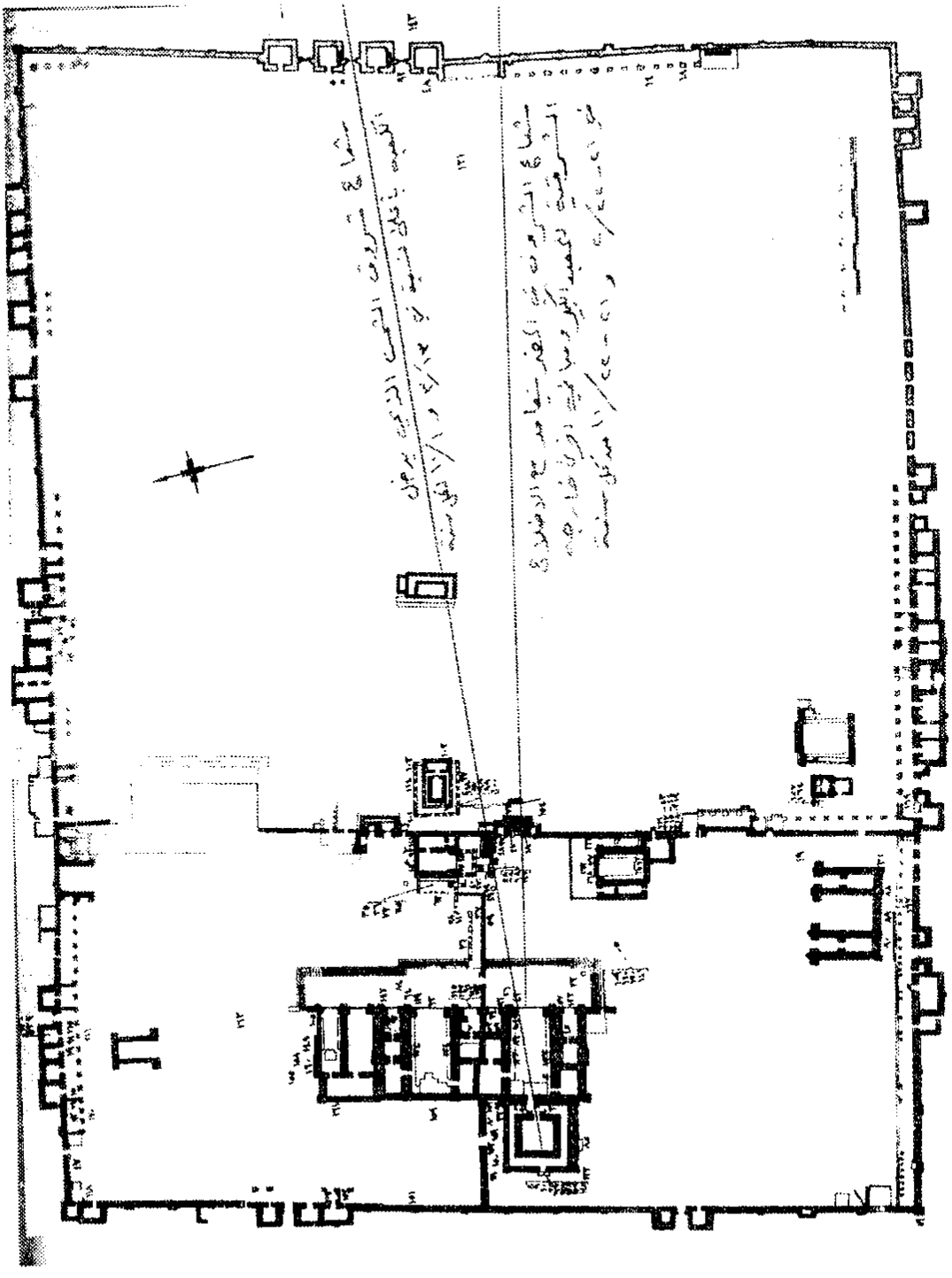
(2) فريحة، أنيس؛ أسماء الشهور العربية ومعانيها، بيروت، 1952، ص29.

(3) حول السريان: البيروني؛ القانون المسعودي، ج1، ص71 ــ267 الدكن، 1954، وحول عرب الجنوب: جواد علي؛ الفصل، ج8، ص440.

لذلك إذا ما كان رصد أعلى شعاع يرى في كعبة الحضر في مطلع آذار ليس فيه غرابة أن يمثل بداية السنة. وهذا الأمر ليشير إلى أن العرب آنـذاك أوجدوا تقويماً ثابتاً لا يتغير برؤية أول هلال، لاسيما وأنهم اعتمدوا التقويم السلوقي الثابت. على الرغم من أنه ربما كانت هناك طقوس قـد اسـتمرت بالاعتماد على رؤية أول هلال.

وعلى أية حال علينا أن نتذكر ما يعرف بعلم الفلك بظاهرة التقهقـر الاعتدالي، التي تحدث بتأثير الشمس والقمر على الأرض مما يحدث خللاً في دوران الأرض.بمقدار درجة واحة كـل سـبعين عامـاً، أي بتغيـير في بـرج واحد كل(2100سنة)، لأنّ في البرج الواحد ثلاثين درجة.

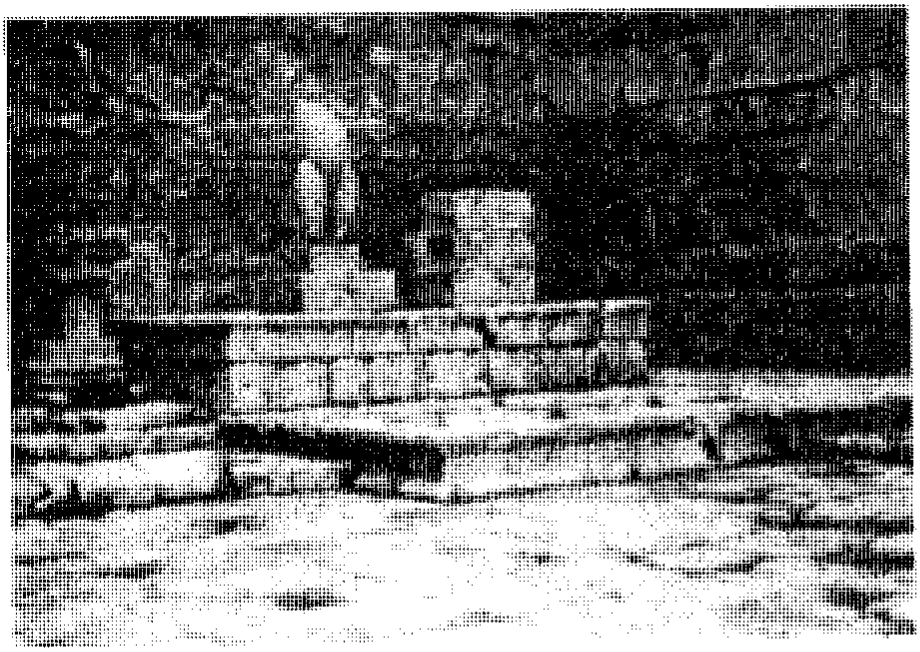
إن ما يجلب الانتباه في الحضر هو التركيز على إله الشمس، باعتبارها حاظرة هذا الاله، الذي طوره مرن أو السيد، سيما وأن الحضريين كرّسوا له المعبد الكبير بشكل خاص، كما كانت له كعبة أو معبد مربع (الشكل8).



(الشكل_8)

المعبد الكبير في الحضر، وقد أوضح في تخطيطه تعامد شروق الشمس ووقت دخول الشعاع في الكعبة.

لقد كان من جملة المهام التي رأيت التركيز عليها في أحد الأبحاث تتبع شروق وغروب الشمس لإيجاد علاقات ممكنة بينها وبين مباني الحضر على مدى عام كامل. إن ما يلفت النظر في المدينة هو أن جميع مبانيها: المعابد، القصور، المقابر، موجهو الأضلاع بشكل متماثل نحو الجهات الأربع،والسؤال الذي يجاب عليه: في أية فترة من السنة يتم تعامد الشروق على المعبد الكبير بشكل خاص وبقية المباني بشكل كامل، لاسيما وأن مدخل المعبد الكبير وأواوينه الثمانية موجهة نحو الشرق؟.



لقد كانت الأرصادات التي أجراها الباحث في المدينة تعتمد على نقطة اختارها في الإيوان الجنوبي (الشكل-10).

(الشكل_10)

الدّكة الموجودة في نهاية الايوان الأوسط الجنوبي في الحضر، التي تم منها الرصد.

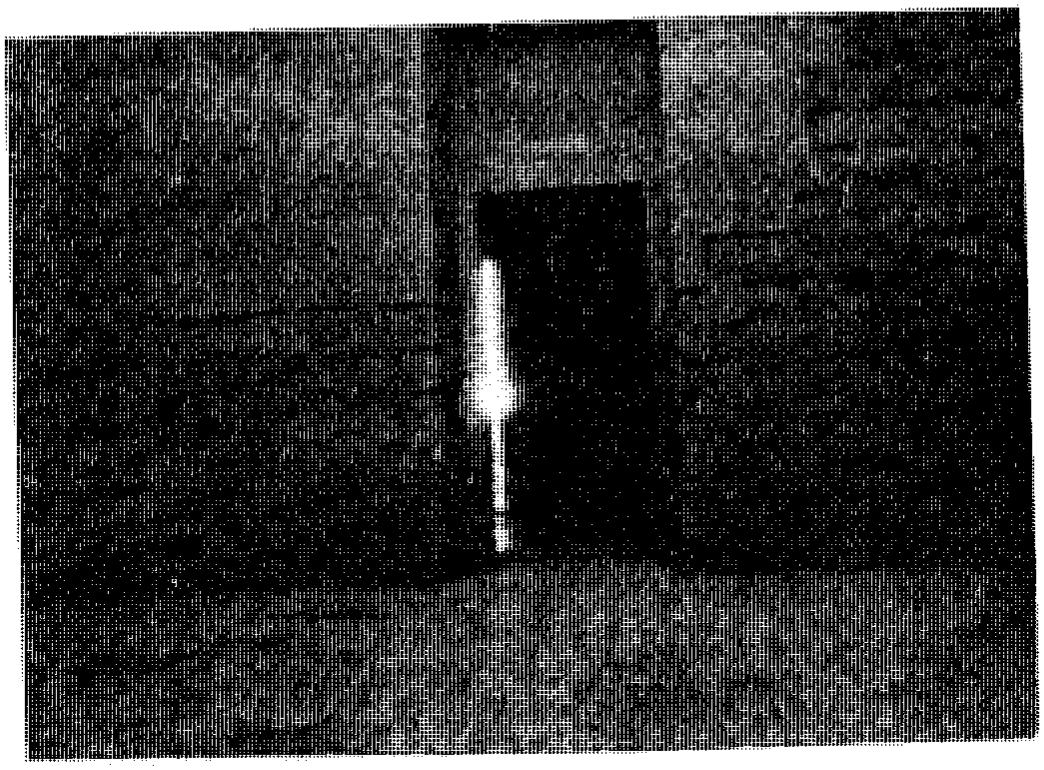
تتمثل في منصة من الرخام بمستويين، ويمكن للمرء أن يرى من

المنصة تقريباً القوس الذي يتوج المدخل الأوسط في البوابة الجنوبية التي تخترق الجدار الفاصل، وهو قوس مفتوح، والذي لم نكن نشك فيه أن المصريين اعتمدوا تلك النقطة لرصد الشمس، لاسيما وأنه توجد عند المنصة ثلاثة أماكن لأطواق منتزعة، يبدو أنها كانت من الذهب تمثل الشمس.

عند تتبع الشروق خلال شهور السنة اتضح أن الشروق يرى من المنصة وهي في منتصف القوس يوم 21/ 10 (الشكل8). وكما نعلم أن الشمس تتحرك في تلك الفترة صوب الجنوب، وتصل إلى أقصى مكان لها وقت الانقلاب الشتوي لتعود أدراجها ليرى الشروق مرة أخرى عبر نفس القوس يوم 21/ 2 أما لماذا اختار المصريون شهر تشرين الأول لتعامد الشمس في شروقها على مبانيهم؟ يبدو أن الاهتمام بهذا الشهر كان ناجماً عن أهمية فصل الخريف، الذي كان يعتبر لدى العرب الربيع الأول وهو فترة بذار الحنطة والشعير. وقد كان للبابليين أيضاً «سنتان،سنة دينية تبدأ في نيسان وسنة مدنية مالية تبدأ في تشرين الأول وأن تبدأ السنة في تشرين الأول أمر طبيعي يتماشى وحياة الناس الزراعية» وكذا كان السريان يبدؤون سنتهم في تشرين الأول، وكذا عرب الجنوب.

إن موضوع الرصد في الحضر كان أكثر من رصد شروق الشمس المتعامد على مبانيها، إذ إن وجود الكعبة، المربعة التخطيط، رمز إله الشمس، خلف الإيوان الجنوبي، يجعل هناك فرصة لتتبع المزيد من

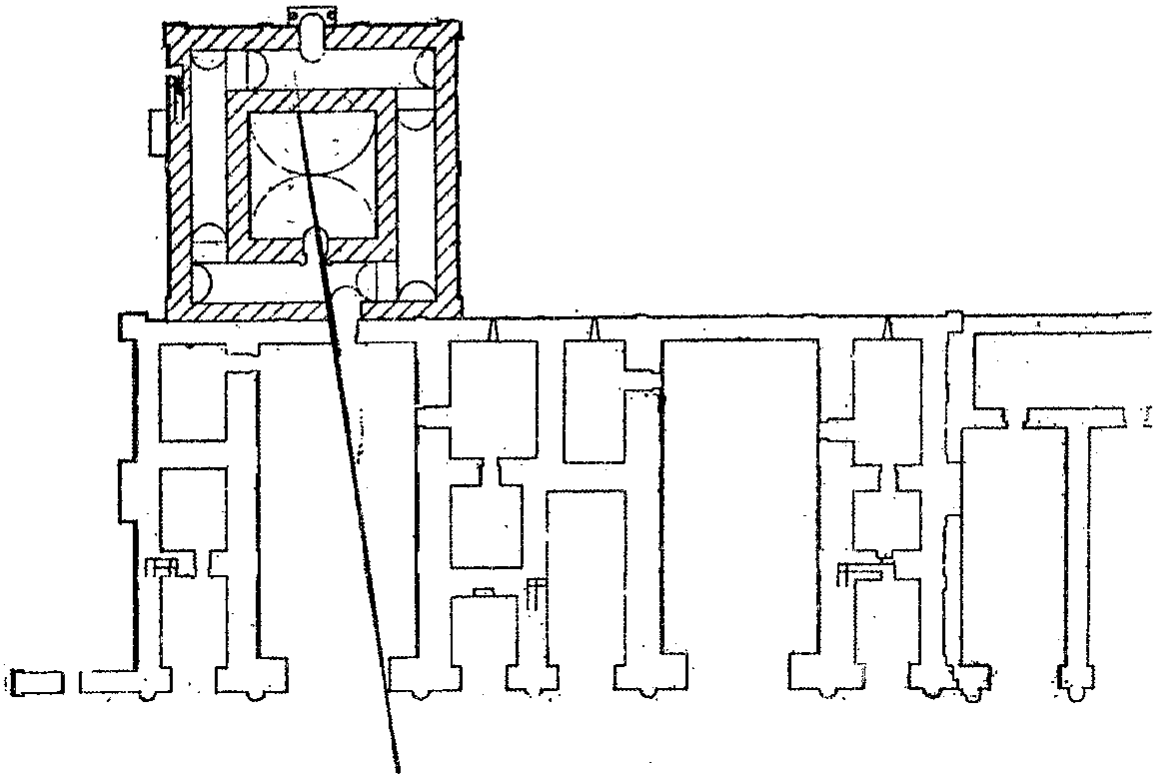
الأرصادات (الشكل-11).



(الشكل_11)

شروق الشمس مرصوداً من داخل كعبة الحضر يوم 1/ 10.

إن من ينظر إلى ارتباط الكعبة بالإيوان يرى أن الداخل إليها عبر الإيوان الجنوبي، يضطر إلى الانحراف إلى اليسار ليدخل باب الغرفة المربعة، التي يحيط بها ممر يدور حولها (الشكل -9).



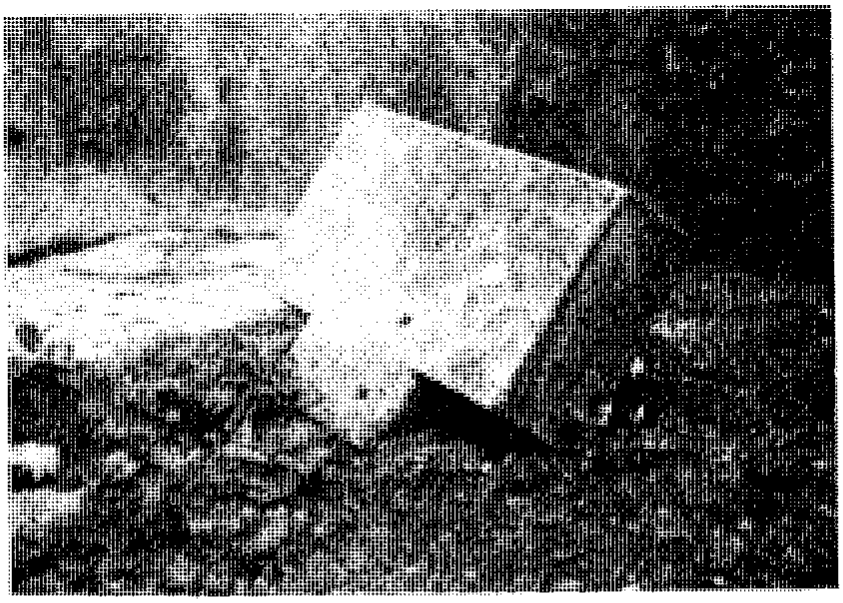
(الشكل_9)

الأواوين الشرقية وكعبة الحضر، والخط المار يوضح وقت وكيفية دخول شعاع شروق الشمس

وهذا يعني أن المدخل إلى الغرفة ليس في منتصف الإيوان، ومن يتطّلع في الجدار النهائي للإيوان يرى وجود مدخل، جوار الحالي، أغلق لاحقاً. على أية حال، من استنتاجات معمارية عديدة يمكن فهم أن الكعبة الحضرية بنيت لاحقاً بعد مجموعة الأواوين المواجهة للشرق، لذلك فإنه لو كان المقصود من خلق التماثل جعل المدخل عبر الإيوان ليزحف جهة الشمال وكان بالإمكان عمل ذلك منذ البدء، وعليه يمكن الاستنتاج بأن عملية إنشاء مدخل جديد كان لاعتبارات دينية. وتبعاً لهذا التغيير في

المدخل فإن المكان الوحيد الذي يمكن من خلاله ملاحظة الفضاء الخارجي هو من نقطة تبعد 4,1م في الجدار النهائي عن الضلع الجنوبي للغرفة المربعة للكعبة خلال مثلث ضلعه الجنوبي للمدخل إلى الغرفة المربعة (الشكل - 11) من جهة تماس الركن الشمالي لمدخل الايوان. لقد توقع الباحث أن يكون لهذا الشق أهمية خاصة باعتباره المكان الوحيد الذي يمكن منه مشاهدة شروق لفترة محدودة من الوقت لبضعة أيام في السنة فقط. ويلاحظ أن الشروق الكامل أمام الفتحة مسجلاً أعلى شعاع على جدار المربعة الغربي لارتفاع 3,6 م (الشكل -12-11) يكون يوم1/ 10 وعند عود الشمس صوب الجنوب شتاء نحو الشمال يرى الشعاع و الشروق من تلك النقطة يوم 31/ 3، على أية حال يجب الأخذ بعين الاعتبار التحول في الأبراج عبر نحو ألف سنة لمعرفة الأزمنةالحقيقية التي كان عليها الرصد عبر ما يعرف بظاهرة التقهقر الاعتدالي.

(الشكل_12) شعاع الشروق يسقط على الجدار الغربي للغرفة المربعة في كعبة المدينة يوم1/ 10.



(الشكل_13) الدكة التي يبدو أن تمثال إله الشمس كان بوضع فوقها في الكعبة ويظهر الجدار الغربي للغرفة المربعة وجانب من الجدار الجنوبي.

أما في تدمر فإن يوم السادس من نيسان كان ذا قدسية وجلال وفيه تم تأسيس وتكريس معبد بل[1]. في حين استخدمت عين الأشهر الملاحظة في الحضر[2].

إن ملاحظة أو رصد الضياء لمعرفة أوقات الأعياد ليس أمر مبتدعاً رغم أنه استقصاء فردي، قال البيروني في: «القانون المسعودي»:

«ولهذا نقول في النوروز إن اسمه ينبئ عن معناه، أعني اليوم الجديد الذي يفتتح الشهر وغرة الحول وموضوعه في الأصل أطول يوم في السنة، وإنما خص بذلك لأن الوقوف عليه من أظلال الأوتاد وعلى الحيطان ومن ممر الضياء الداخل من الثقوب إلى البيوت يسهل على من أراده من غير ارتياض بعلم الهيئة، وفيه افتتاح الخراج بسبب الغلاّت»[3].

أما في العربية الجنوبية فيظهر أن التقسيم مبني على أساس التقويم

---

(1) النبي، عدنان؛ تدمر والتدمريون، 1978، دمشق، ص199.

(2) المصدر السابق، ص271. وكانت هذه الأشهر هي:

كانون الثاني	طبت	حزيران	سيوان	تشرين الثاني	كنون
شباط	شبط	آب	آب	كانون الأول	كسلول
آذار	أدر	أيلول	ألول		
نيسان	نيسن	تشرين الأول	تشري		

(3) البيروني؛ القانون المسعودي، ج1، ص266.

الشمسي لا القمري[1]، «كان لديهم» الشتاء هو (صربن) في المسند. أما الربيع، فهو (دثا). وأما الصيف، فـ (قبضن)، أي القيظ، وأما الخريف، فـ (خرفن)»[2]، ويقول ابن سيده «إن الخريف ليس في الأصل باسم للفصل، وإنما هو لمطر القيظ، ثم سمي به الزمان فجرى»[3].

«وقد لاحظ (رودوكناكسي) أن المزارعين المحدثين في العربية الجنوبية يسيرون بموجب تقويم فلكي sidereal calender، يقسم السنة إلى ثمانية وعشرين شهراً، مدة كل شهر ثلاثة عشر يوماً فاستنتج من ذلك احتمال كون هذا التقويم من بقايا تقويم عربي جنوبي كان العرب يسيرون عليه قبل الإسلام»[4]. وقد يسمي العرب الجنوبيون السنة بأشهر اختلفت من دولة لأخرى[5]. ولم ترد في كتابات المسند أسماء الشهور المستعملة عند الشعوب العربية الشمالية[6] التي كانت سائدة لدى البابليين

---

(1) جواد علي؛ المفصل، ج8، ص440.

(2) المصدر السابق؛ ج8، ص443.

(3) ابن سيدة؛ المخصص، ج9، ص80، مصر، 1916.

(4) جواد علي؛ المفصل، ج8، ص445.

(5) المصدر السابق، حول الشهور السبئية والمعينة والقتبانية في جنوب الجزيرة العربية، يراجع: ج8، 447 ـ 451.

(6) المصدر السابق، ج8، ص453.

والآشوريين وغيرهم، وعموماً فإن علينا أن نتذكر ظاهرة التقهقر الاعتدال التي أشار الباحث إليها في تغيير التقويم.

التقويم العربي الإسلامي

كان ميلاد الإسلام مولد الرابط الروحي الحضاري لأمة العرب، ثم لشعوب أخرى عانقت العرب في رؤيتهم الإنسانية. ولجمع الشمل وتنظيم الحياة الروحية والحياتية كان لزاماً إيجاد تقويم يناسب ذلك. ومن المعروف أن التقاويم عند مجيء الإسلام كانت قد وصلت مراحل من النضج لدى شعوب عديدة. ونشوء التقويم الإسلامي وتطوره يشكل موضوعاً قائماً بذاته، ولما كان قد بحث كثيراً فسوف لا أعرض له إلاّ من جوانب معينة.

لقد أشرت إلى أن التقاويم في بداية العهد الإسلامي كانت ناضجة، وخاصة فيما يتعلق بضرورة ثبات السنة دون تغيير اعتماداً على حسابات الشمس، أو الشعرى اليمانية والشمس كما لدى المصريين. والسؤال: لماذا اهتم الإسلام بتقويم القمر المتغير وغير الثابت، رغم ما في ذلك من صعوبة في تحديد الأعياد؟ لم تكن الغاية إتعاب المسلمين قط. بل ينبغي أن يكون هناك قصد على جانب كبير من الأهمية بالنسبة إلى الدين الإسلامي، وإنه لمن السذاجة بمكان القول، حسب رأي البعض، إن الفجر أنيس العربي بعكس الشمس المحرقة[1]، إذ لا يتوقع المرء من ديانة شملت وجوهاً

(1) نلينو، علم الفلك، ص112.

عديدة معقدة الجوانب، ثم نأتي إلى الساذج من القول لنعرف الإسلام به. لذا ينبغي أن نسأل ما السبب؟

لقد سجل الإسلام ثورة كبيرة في حياة الشعوب والأفراد وأظهر مقارعة الأفكار الوثنية التي كانت سائدة عند ظهور الإسلام وما بعد مسيرته. لذلك كان ينبغي أن يُحتاط بعدم خلط الأفكار الجديدة بالقديمة بما يشكل عنده إلى القديم المثار عليه.

ولكي نوضح سبباً مرجحاً لارتضاء الإسلام التقويم القمري نأتي إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة: 37] ، ومن المعروف أن المقصود بمصطلح «النسيء» هو كبس السنين الذي لم يوافق عليه الإسلام، ومن الواضح أن سبب الكبس للحصول على سنة ثابتة مستقرة جهد المستطاع.

فلماذا كره الإسلام ذلك؟

على أية حال، على الرغم من التشدد فيما بعد بمبدأ النسيء، إلاّ أن الرسول الأعظم ﷺ لم يحرمه تحريماً صريحاً إلاّ في السنة العاشرة للهجرة[1]، لذلك فإن وقت الحج كان يرتبط أول الأمر بالخريف، بمعنى أنه حدد بحسب السنة الشمسية[2].

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية، ج10، ص376

(2) المصدر السابق، ج10، ص376.

إن الحملة التي شنها الإسلام على النسيء جزء لا يتجزأ من حملته ضد الوثنية والأفكار المرتبطة بعبادة الأجرام السماوية فهذا النمط من العبادة اتخذ أتباعه لأنفسهم تقويماً ثابتاً جهد المستطاع خاصة عندما كانت تتعلق بالعبادة الشمسية وأعياد بداية السنة التي ينبغي أن تكون ثابتة أو شبه ثابتة عند المزج بين التقويمين الشمسي والقمري والذي يبدو أن الإسلام كان يبغي من وراء تلك الحملة قطع دابر التواصل الديني باتباع التقويم القمري المتغير والامتناع عن التذكير بتلك الأعياد الوثنية المنبع بخلق المفارقة الزمنية.

لكي نؤكد الفكرة السابقة نأتي إلى إخوان الصفا، الذين عند دراسة أفكارهم في هذا الموضوع يمكن القول وبوضوح إنها ثورة وثنية، بابلية الجذور لا يونانية كما توهموا وأوهموا غيرهم، في الفكر الإسلامي، وقد كان من أهم آرائهم التأكيد على عدم الصلة المباشرة بالخالق بل بالشفعاء، وكذا تجسيد الكون ضمن نسق هندي تحكمه ملائكة الأبراج، أي بتغيير اسم الآلهة إلى ملائكة[1]، ثم كراهيتهم، بناء على ذلك، للتقويم القمري، الذي أبعد آراءهم الوثنية النجومية عن المتابعة.

قال إخوان الصفا: «العيد الأول يوم نزول الشمس برج الحمل.. فإذا نزلت الشمس أول السرطان فإن ذلك اليوم العيد الثاني.. فإذا نزلت

(1) رسائل إخوان الصفا، ج4، ص304.

أول دقيقة من برج الميزان استوى الليل والنهار مرة أخرى ودخل الخريف.. فيكون ذلك اليوم أيضاً يوم عيد.. «والعيد الرابع» بتناهي طول الليل وقصر النهار (أي عند الانقلاب الشتوي)[1]. ثم يلجأ إخوان الصفا إلى طرح أفكارهم عن طريق سرد ما أقره الإسلام أولاً كما في قولهم: «وإذا تأملت أيها الأخ هذه الأيام الثلاثة في السنة الفلسفية، التي اتخذوها أعياداً وأفراحاً، وكان فرحهم الأكبر في الأول منها ودونه في الأوسط ودونه فيما يليه والآخر يوم حزن وكآبة إلى أن يستأنف الدور الأخر عند رجوع الشمس إلى أول برج الحمل، وإذا أنعمت النظر إلى أعياد الشريعة الإسلامية وجدتها موافقة لها، وذلك أن نبينا عليه السلام سنّ لأمته في شريعته ثلاثة أعياد: فالأول منها يوم عيد الفطر، وهو أعظم فرح يكون بخروج الناس من شدة الصوم إلى الفطر كفرح أهل الأرض بقدوم الربيع والخصب بعدها ذهاب الشتاء، ثم عيد الأضحى، وهو يوم تعب ونصب لأنه يوم الحج.... ويحتاج فيه إلى إراقة دم ويكون فرحاً ممزوجاً بغم ونصب، فيكون الفرح دون الفرح الأول كفرح الفلاسفة (ويقصدون به أنفسهم) بالعيد الثاني من سنتهم: إذ كانوا يستقبلون الهجير والرمضاء. واليوم الثالث في السنة الشرعية يوم وصيته عند انصرافه من حجة الوداع وفرحه ممزوج لأنه خالط ذلك بنكث وغدر موافقاً للعيد الثالث الفلسفي

(1) المصدر السابق. ج4، ص305.

المنقلب فيه الزمان من الصيف إلى الخريف فتناهي حال الثمار وأخذها في النقصان والجفاف»[1]!!. والسطور المذكورة تحدثنا عن الصراع الخطير الذي خاضه التقويم الهجري ضد أصحاب الأفكار التي كان ما يزال فيها الطابع القديم رغم تأكيد الإسلام على التخلص منها لارتباطها بالتقويم الشمسي الثابت، إننا لنرى إخوان الصفا يجاهرون بالأفكار القديمة مما يشير إلى وجود روح السماح الفكري والتعبير الذاتي، كما نرى في قولهم:

«واعلم يا أخي أن الكواكب ملائكة الله وملوك سماواته خلقهم لعمارة عالمه وتدبير خلائقه وسياسة بريته، وهم خلفاء الله في أرضه يؤسسون عباده ويحفظون شرائع أنبيائه بإنفاذ أحكامه على عباده لصلاحهم»[2].

وهذا نص صريح على أن هؤلاء كانوا يثقون بتراث الماضي الوثني وكون النجوم يسيطر عليها آلهة كل حسب اختصاصه، إلاّ أنهم تخفياً أطلقوا عليهم كلمة «ملائكة»، مثل جبرائيل وميكائيل، ومن الواضح أن «إيل» تعني بالأكدية أو البابلية وكذا لغات عربية قديمة أخرى «إله».

ومما مرّ يتضح أن ما خطط له الإسلام كان له ما يبرره وأن وجود التقويم القمري كانت له غايات بعيدة المدى.

---

(1) المصدر السابق، ج4، ص306 .

(2) المصدر السابق، ج4، ص322 . وأيضاً: ج5، ص81.

نبذة في التقويم الهجري

اقترن التقويم العربي الإسلامي بواقعة مهمة في حياة العرب تمثلت في هجرة الرسول الأعظم من مكة إلى المدينة. وعلى الرغم من أهمية هذا الحدث ومعرفة العرب به إلاّ أن يوم الهجرة أو يوم وصول الرسول إلى المدينة يوم الخميس 8 ربيع الأول الموافق 20 أيلول662م.

أما يوم الهجرة فهو 15 تموز سنة 622[1]، إلاّ أن هناك من جعله يوم الجمعة 16 تموز تلك السنة[2]. وقيل إن الخليفة عمر بن الخطاب هو الذي أقرَّ التقويم[3]. إلاَّ أن هناك من ينسبه إلى الرسول ﷺ نفسه أو إلى يعلى بن أمية عامل أبي بكر على اليمن. وقيل إن عمر بن الخطاب، أخذ الفكرة عن علي بن أبي طالب[4]. «ولم يكن اليوم الأول في هذا التقويم الجديد يوم هجرة النبي وصحبه إلى المدينة بالذات، بل اتفق على اتخاذ أول هلال شهر محرم من السنة ذاتها»[5].

أما تقسيم السنة الهجرية فمن الواضح أنها اعتمدت التقسيم الاثنا

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية، ج10، ص380.

(2) فريحة، أنيس؛ أسماء الشهور العربية، ص54 ـ 55.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، ج10، ص380.

(4) فريحة؛ ذات المصدر، ص54 ـ 55.

(5) المصدر السابق، ص55.

عشري، ومع ذلك فهناك من يرى أن السنة «كانت مقسمة إلى 6أقسام كل قسم يتألف من شهرين فقد كان عندهم مثلاً صفران وجماديان وربيعان..إلخ. ولكن عندما يبدأ التاريخ الإسلامي نجد الأشهر كما نعهدها في يومنا هذا»[1]. وقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ [التوبة: 36].

مفردات ذات صلة بالزمن

تشكل هذه الفقرة حلقة وصل بموضوع الزمن، وإن كانت ذات طابع لغوي. إن من يقرأ في هذا الموضوع يرى مدى أهمية المفردات المتعلقة بالزمن وتشعبها مما يشير إلى الشوط الذي قطعه العرب في تحديد معاني هذه المفردات ومدى دقتهم في ذلك.

القرن

يكثر استخدام المصطلح لدينا اليوم بمعنى المائة سنة، إلّا أن من يأتي إلى معناه قديماً يرى أنه اتخذ معاني عديدة. قال «ابن منظور»:

«والقرن: الأمة تأتي بعد أمة، قيل: مدته عشر سنين، وقيل عشرون سنة، وقيل: ثلاثون، وقيل: ستون، وقيل:سبعون، وقيل: ثمانون وهو

(1) المصدر السابق، ص56.

مقدار التوسط في أعمار أهل الزمان، وفي النهاية: أهل كل مكان ، مأخوذ من الاقتران، فكأنه المقدار الذي يقترن فيه أهل ذلك الزمان في أعمارهم وأحوالهم..، وقيل: القرن مائة سنة، وجمعه قرون.

(وقال) ابن الأعرابي: القرن الوقت من الزمان يقال هو أربعون سنة، وقالوا: هو ثمانون سنة، وقالوا: مائة سنة، قال أبو العباس: وهو الاختيار لما تقدم من الحديث.وفي التنزيل العزيز: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ﴾ [الأنعام: 6]. قال أبو اسحق: القرن ثمانون سنة، وقيل سبعون سنة.

وقيل: هو مطلق من الزمان، وهو مصدر قَرَنَ يَقْرُنُ، قال الأزهري: وجائز أن يكون القرن لجملة الأمة وهؤلاء قرون فيها، وإنما اشتقاق القرن من الاقتران، فتأويله أن القرن الذين كانوا مقترنين في ذلك الوقت والذين يأتون من بعدهم ذوو اقتران آخر. وفي حديث خبّاب: هذا قرن قد طلع، أراد قوماً أحداثاً نبغوا بعد أن لم يكونوا، يعني القُصاص»[1].وقال: «والقرن: الحبل يقرن به البعيران، والجمع أقران، وهو القِران»[2].

---

(1) إبن منظور؛ لسان العرب المحيط، م3، (إعادة الترتيب يوسف خياط ونديم مرعشلي)، ص 74 ـ 75.

(2) المصدر السابق، م3، ص75.

إن الله تعالى حينما ذكر المصطلح «قرن»[1]، أو «قروناً»[2] وكذا بصفة الجمع[3]، في محكم كتابه لم يقصد به إلاّ «الناس» لا فترة زمنية.

وقيل في اللغة: «والقرن أيضاً: البكرة، والجمع أقرن وقرون. وقَرْن الفلاة: أولها. وقرن الشمس: أولها عند طلوع الشمس وأعلاها. وقيل: أول شعاعها، وقيل: ناحيتها»[4].

السنة

هذا المصطلح عربي قديم فقد ورد في الكتابات المسمارية باللغة الأكدية «شاتّو» وبالسومرية «مو»، وكانت العلامة المخصصة للتعبير عنها رسم الشعير أوالحنطة في المرحلة الصورية[5]، وهي إشارة إلى مدى ارتباط

---

(1) الأنعام، آية (6)؛ مريم، آية (19)؛ مريم، (19) ص(38)؛ آية الأنعام، آية (6)، المؤمنون، آية 23 .

(2) الأنعام، آية (7)، المؤمنون، آية (31).

(3) يونس، آية (10)؛ هود، آية (11)؛ الإسراء، آية (17)؛ طه، آية (20)؛ القصص، آية (28)؛ السجدة، آية (35)؛ يسن، آية (36)؛ الأحقاف آية (46)؛ وبصفه الجمع بدون أداة التعريف: (المؤمنون آية (23)؛ الفرقان، آية (25) القصص، آية (28).

(4) ابن منظور؛ م3، ص73.

(5) Labat P063' parag 61 يراجع أيضاً: رشيد، فوزي؛ الشرائع العراقية القديمة، بغداد، (سلسلة الكتب الحديثة) ،(الجدول، ص27).

هذا النبات بالتقويم بحيث أصبحت العلامة الدالة عليه تمثل السنة، ما دام هذا النبات وجَنْيه يتم مرة في السنة وهو عماد اقتصادهم الزراعي. كما استعمل عرب قبل الإسلام هذا المصطلح في الحضر وتدمر، واستعملت في نص النمارة المؤرخ بـ (328م)[1].

في المحكم المحيط قال ابن سيده: «السنة: واحدة السنين... السنة: العام منقوصة، والذاهب منها يجوز أن يكون هاء، واواً بدليل قولهم في جمعهاسنهات وسنوات... قال ابن بري: الدليل على أن لام سنة واو قولهم سنوات»[2]. وقال في المخصص:

«السنة يجوز أن يكون الذاهب منه واو أو هاء بدليل قولهم سانهت وسانيت ونحوها من تصريف، والجمع سنوات وسنهات وسنون وألحقوا الواو والنون عوضاً مما ذهب وهذا مطرد ومن العرب من يجعل إعرابه في النون»[3].

من المعلوم أن السنة تتناوب في المعنى مع مصطلح «العام» و«الحول» وغيرها. قال أبو عباس القلقشندي:

«وقد تختص السنة بالجدب والعام بالخصب،وبذلك ورد القرآن في بعض الآيات، قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ

(1) جواد علي؛ المفصل، ج 8، ص437.

(2) ابن سيده؛ المحكم المحيط، م2، ص224.

(3) ابن سيده؛ المخصص، ج9، ص96.

يَعْصِرُونَ﴾ [يوسف:49] فعبّر بالعام عن الخصب.

وقال جلّ ذكره: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّن الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف: 130] فعبّر بالسنين عن الجَدْب. على أنه _وقع التعبير بالسنين عن الخصب أيضاً في قوله تعالى: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَباً فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ﴾ [يوسف: 47]. أما الحول فإنه يقع على الخصب والجدب جميعاً[1].

وورد أيضاً: الحول «السنة اعتباراً بانقلاب الشمس ودوران الشمس في مطالعها ومغاربها»[2] كما جاءت تعابير أخرى لتعطي ذات المعنى مثل «كبر» وذلك «لأنهم كانوا يؤرخون بسني كله الكبراء، فصاروا يطلقونها على السنة أيضاً، ويفهم معناها عندئذ من الجملة»[3] وكذلك «الحقبة» تؤدي «معنى السنة عند بعض علماء اللغة، وتجمع على حقب، وذكر أن الحقبة ثمانون سنة، والجمع أحقاب»[4] وبما أن الحج يكون كل سنة فإن «الحجة» تؤدي معنى السنة[5].

---

(1) القلقشندي؛ صبح الأعشى، م2، ص396، (النسخة المصورة عن الطبعة الأميرية).

(2) جواد علي؛ المفصل؛ ج8، ص438.

(3) المصدر السابق؛ ج8، ص439.

(4) المصدر السابق؛ ج8، ص439 يراجع: أبي هلال العسكري؛ كتاب التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، ج1، دمشق 1969، ص405.

(5) ابن سيده؛ المخصص، م9، ص66.

قال القلقشندي: «في حقيقة السنة، وهي على قسمين: طبيعية واصطلاحية كما تقدم في الشهور._السنة الطبيعية وهي القمرية وأولها استهلال القمر في غرّة المحرم، وآخرها سلخ ذي الحجة من تلك السنة-- - و الاصطلاحية، وهي الشمسية، وشهورها اثنا عشر شهراً كما في السنة الطبيعية إلّا أن كل طائفة راعت عدم دوران سنيها حصلت في أشهرها زيادة في الأيام أما جملة واحدة وأما متفرقة وسمتها نسيئاً بحسب ما اصطلحوا عليه في مصطلح كل قوم»[1].

الفَصْل

وهذا القسم من السنة مهم جداً ويعرف نفسه بنفسه إذ لكل فصل طقوسه الدينية لدى الأقدمين، لأن في طقوسهم، كما رؤوا، سرَّ بعث الحياة فيها. وعلى الرغم من أهمية الفصول إلّا أن قواميس اللغة قلما تمدنا عن كلمة فصل بما له علاقة بالسنة إلّا أنها تسبب في عرض العديد من المعاني التي ترتبط بها الكلمة: أعني عن كل فصل. ويبدو أن السبب واضح لأن الكلمة تعرف نفسها. قال ابن سيده في المخصص: «فهذه أرباع السنة التي تسمى الفصول»[2] أما ابن منظور فقال:«والفصل: واحد الفصول»[3].

---

(1) القلقشندي؛ صبح الأعشى، ج2، ص397_398.

(2) ابن سيده؛ المخصص، م9، 79.

(3) ابن منظور؛ م2، ص1102.

في حين نجد الزبيدي لا يتحدث عن الفصل من حيث ارتباطه بالسنة. قال:«الفصل: الحجز بين الشيئين إشعاراً بانتهاء ما قبله»[1].

الشهر

كان لاختراع الشهر أهمية خاصة في حياة الإنسان وعلى أية حال: يمكن للإنسان أن يحسب، وحتى في عصور ما قبل التاريخ السابقة للزراعة، اثني عشر تكون واختفاء للقمر ضمن أربعة فصول. إلّا أنه يرتبط أيضاً بالبروج الاثني عشر، ومن هناك يمكن أن نسأل عن العلاقة بين الاثنين، إن(354) يوماً للقمر لا تشكل سنة كاملة، كما مرّ، لذلك من الصعب أن ترتبط بشكل كامل بدائرة البروج التي هي للشمس أولى. ومع ذلك فإن كلمة شهر ارتبطت بالقمر بشكل واضح في الماضي «ورخوم»،كما في الأكدية والبابلية، وفي عربية اليوم القمر بمعنى الشهر. قال ابن سيده: «والشهر:القمر، سُمي بذلك لشهرته وظهوره، وقيل هو إذا ظهر وقارب الكمال»[2]. وقال: «والشهر: العدد المعروف من الأيام، سمي بذلك لأنه يُشهر بالقمر، وفيه علامة ابتدائه وانتهائه، والجمع أشهر وشهور»[3] «ووردت لفظة(شهر) بمعنى الهلال في العربيات الجنوبية، وذلك كما في

(1) الزبيدي؛ تاج العروس من جواهر القاموس، مصر، م8، ص59.

(2) ابن سيده؛ المحكم المحيط، ج4، ص931 .

(3) المصدر السابق؛ ص131.

هذه الجملة: «بيوم شهرم ويوم ثنتِم ذنم»، أي«بيـوم الهـلال ،وبيـوم المطـر الثاني» أو بعبارة أخرى «يوم الإهلال، وزمان سقوط المطر الثاني»[1] وهذا بالطبع فضلاً عن استخدام العرب الجنوبيين لكلمة «ورخوم» لتعني الشهر أيضاً[2]، وهو مصطلح أوسع، أي كما لدى الأكديين والبـابليين. أمـا جمـع الكلمة فكان«أورخم» و«أورخ»[3] .

إذا كانت البروج قد ارتبطـت بالشـمس، كـما أشرنـا، فـإن المنـازل ارتبطت بالقمر، وكما نعلم أنها ثمانيـة وعشرون، أي ضـعف عـدد الـبروج وزيادة أربعة، لذلك نرى القلقشندي في«صبح الأعشى» يقول:

«ولتعلم أن المنازل مقـسـومة على الـبروج الاثنـي عـشـر موزعـة عليها...»[4].

الأسبوع

إن ابتداع الأسبوع يمثل مرحلة مهمة في تفكـير الإنسـان لأنـه يسَّر تذكر الأيام وذلك بتجزئة الشهر إلى أربعة أقسام ثم كل قسم إلى سبعة أيام

---

(1) جواد علي؛ المفصل؛ ج8، ص466.

(2) المصدر السابق؛ ج8، ص447.

(3) المصدر السابق؛ ج8، ص446.

(4) القلقشندي؛ ج2، ص373.

سهلت تذكر الناس أحداثهم. وعلى أية حال يرى البعض بأنه «من الصعب جداً أن نعرف متى بدأت الشعوب المختلفة تقسيم الأسبوع إلى سبعة أيام. وأنّا إذا تصفحنا بعض المؤلفات القديمة نجد قدماء الشرق هم أول من فكر في تقسيم الأسبوع إلى هذه الأقسام»[1] إلا أن هناك شعوباً أخرى قسمت الشهر لأقسام أخرى، فاليونان لجؤوا إلى اتخاذ العشرة أيام كوحدة وأطلقوا على ذلك إسم «ديكاديس»، وقيل إنهم أنقصوا عدد تلك الأيام بعد فترة طويلة لتمسي سبعة[2]، ويبدو أن ذلك ناشئ عن اتصالهم بالشرق. وإلى جانب ذلك هناك من اتخذ من الخمسة أيام وحدة لحسابهم[3].

وعلى أية حال، إن العرب منذ عهد قبل الإسلام عرفوا وحدة السبعة أيام، إلّا أن منهم من اتخذ الأيام الستة بدلاً عن ذلك، بل اعتبر أن الله خلق العالم فيها وأسموها: أبجد،هوز، حطي، كلمن، سعفص، قرشت[4]. ومما تمدنا به بعض المصادر أن العرب قسمت الشهر أيضاً إلى ثلاثة أقسام لكل منها عشرة وسمتها بأسماء معينة.

---

(1) ميخائيل، نصيف؛ الساعات القديمة والحديثة، ج1، ص9.

(2)المصدر السابق، ص10 .

(3) المصدر السابق، ص10.

(4) القلقشندي؛ ج2، ص365، وحسب المصدر أنه يعتقد أن أبجد تعادل الأحد وهوز الاثنين وهكذا.

من الأمور الغريبة في التقويم، أن قدماء العراقيين، الذين اهتموا بالفلك وبالتنجيم وتقسيم الوقت، لم نعثر لهم إلى الآن على قائمة بأيام الأسبوع. إلاّ أن ذلك لا يعني أنهم لم يسمّوها، لأن جهلنا ربما يعود إلى أن النصوص الإدارية والاقتصادية تشير إلى السنة والشهر واليوم الذي تم فيه كتابة أو توقيع النص وكذا في مدينة الحضر وتدمر، وعلى أية حال، إن المصادر تمدنا بتسمية أيام الأسبوع لدى عرب قبل الإسلام[1]:

الجمعة	عَروبة
السبت	شِيار
الأحد	أول
الاثنين	أهون
الثلاثاء	جُبار
الأربعاء	دُبار
الخميس	مؤنس

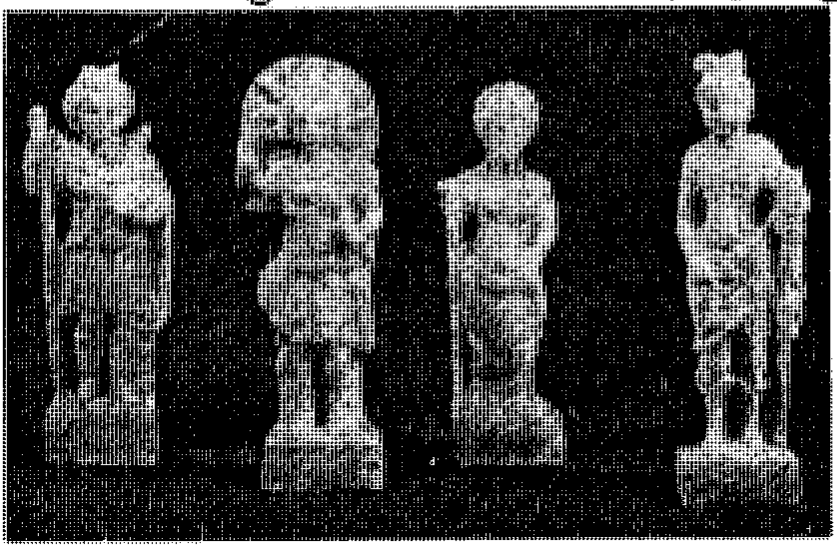
وقيل إن الجمعة لم تستعمل بدل عروبة إلا عندما جاء الإسلام[2].

لكي نرجح استعمال الحضريين العرب تسميات لأيام الأسبوع هو

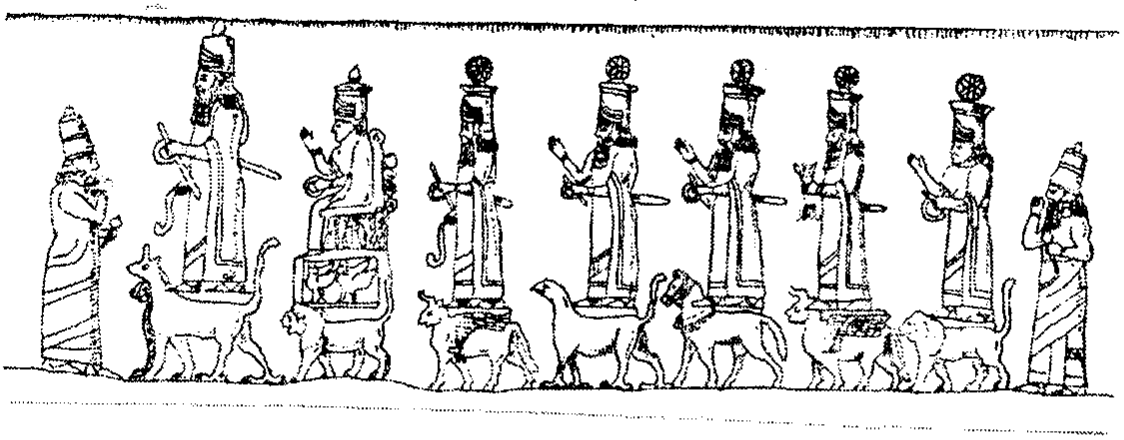
(1) الفرّاء؛ الأيام والليالي والشهور؛ ص6.

(2) المصدر السابق، حاشية رقم (1)، ص6.

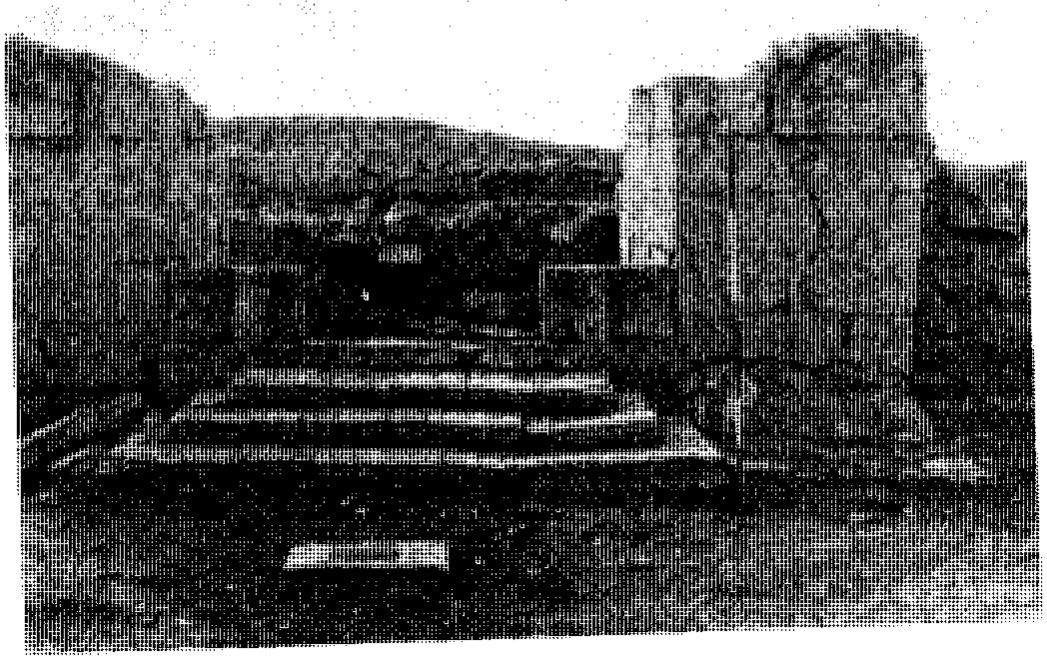
العثور على سبعة تماثيل من الرخام في المعبد الثامن-ب، إلى الجنوب من المعبد الكبير تمثل الكواكب السبعة السيارة (الشكل-14).



(الشكل- 14) أربعة من الآلهة السبعة المكتشفة في الحضر والتي تسيطر على الأيام، وقد ظهر من اليمين: عطارد (الأربعاء)، الزهرة (الجمعة)، الشمس (الأحد)، القمر (الاثنين).



(الشكل-15)- الآلهة السبعة كما نحتها الآشوريون في معلثايا زمن الملك سنحاريب وتظهر الآلهة واقفة فوق رموزها الحيوانية، باستثناء عشتار الجالسة. هل تمثل أيام الأسبوع؟



(الشكل -16) داخل المعبد الثامن ب، الذي كشف فيه على تماثيل الآلهة السبعة في الحضر.

ومن المعلوم أن الرومان اتخذوا عين التقسيم فخصوا لكل كوكب يوماً. وكانت أول الأمر مقصورة على خمسة: الشمس، القمر، عطارد، المشتري، زحل[1]، أي أن إضافة المريخ والزهرة جاء تالياً.

ومن المعروف أن سيطرة كل كوكب سيار على الأرض مدة يوم هو ما تأخذ به التسمية الفرنسية لأيام الأسبوع إلى الآن وقسم منها أخذ طريقه في الانكليزية، وهذه التسميات هي:

الشمس للأحد، القمر للاثنين، المريخ للثلاثاء، عطارد للأربعاء،

(1) ميخائيل؛ ذات المصدر، ج1،ص10.

المشتري للخميس، الزهرة للجمعة، وزحل للسبت.

وكما نعلم أن زحل يعتبر كوكب الموت والمشاكل لذا فإن هذا الأمر التنجيمي أخذ طريقة لدى اليهود ليعني لهم يوم راحة وعدم عمل على اعتبار أن أعمالهم ستخضع للمشاكل إن استمروا العمل فيه!!، لذلك فإن الخالق سمّاهم أصحاب السبت[1]، ومن ذلك أتت كلمة السبات إلى التوقف عن العمل والركود.

وعلى أية حال، فإن القرآن الكريم خصّ يوم الجمعة مرة واحدة في القرآن الكريم ،في حين أشار خمس مرات إلى السبت[2]، أما بقية الأيام فلم نجد لها ذكراً.

اليوم

لعل هذا الجزء من السنة، أو من حياة الإنسان، أهم التقسيمات، فباستثناء الدائرتين القطبيتين، يعرّف شروق الشمس ومغيبها بداية اليوم وانتهاءَه، وبموجب ذلك تنظمت ساعة الإنسان الحياتية وكذا النبات والحيوان، بما في ذلك التركيب الضوئي ووجبات الطعام وعمل الإنسان ونومه وراحته. وعندما نتابع الشكل الصوري ثم المسماري في الكتابة

(1) النساء، آية (47).

(2) وذلك في السور: البقرة، آية (65)، النساء، آية (47)؛ النساء، آية (154)، الأعراف، آية (163)؛ النحل، آية (124).

العراقية القديمة نرى أن «اليوم» يعبر عنه بشمس تغيب، أي بنصف قرص[1]، وذلك لأن السومريين يعتبرون اليوم من المغيب وإليه ثانية[2]. وكذا في الهجري[3]. أما التسمية يوم فهي عينها بالأكدية والبابلية والآشورية «أُومو» وبالسومرية «أوْ» وقد خص لها الرقم (4) لدى قارئي المسماريات لتعدد علامات هذا الصوت وإن كانت له دلالات مختلفة[4]. ومن المنطقي أن تقسيم اليوم إلى ساعات جاء مرحلة تالية ضمن تتابع معقد تطور بنمو المدنية سبقه التقسيم المعهود: الصبح، الظهر، العصر، المغرب، الليل.

وفي الفترة العربية قبل الإسلام استعمل الحضريون والتدمريون الكلمة «يوم» أيضاً[5].

وفي تراثنا العربي الإسلامي احتلّ اليوم أهمية خاصة، فهو الجزء

---

(1) Labat' P157 ' pareg 174.

(2)أفادني بالرأي قارئ المسماريات الدكتور فوزي رشيد .

(3) حسوبي، عبد الوهاب؛ السهر القمري ويوم بدئه، بغداد، 1971، ص6.

(4) وهذه الأرقام التي توضع للمقاطع المتشابهة اللفظ مختلفة المعنى والشكل الصوري والمسماري وهي اصطلاحية لتمييز معانيها عن بعضها..

(5) وردت الكلمة في كتابات الحضر، منها النص (49)، وفي النص 288/ ج. يراجع: سفر ومحمد علي؛ الغد مدينة الشمس، بغداد، 1975.

الرئيسي في حياة المؤمن الذي ينبغي أن يزكيه بالعمل والعبادة ما دام الخالق «يسأل الإنسان عن عمره فيمَ أفناه».

قال أبو زكريا الفرّاء (124-207هـ/ 761-822م) في كتابه «الأيام والليالي والشهور»: «يقال: يوم وأيام، والأصل: أيوام، ولكن العرب إذا جمعت بين الياء والواو في كلمة واحدة، وسبق أحدها بالسكون، قلبوا الواو ياءً وأدغموا وشددوا، من ذلك قولهم: كويته كيّاً، ولويته ليّاً»[1].

أما ابن منظور فقال: «اليوم: معروف مقداره من طلوع الشمس إلى غروبها، والجمع أيام، لا يُكسر إلاّ على ذلك، وأصله أيوام فأدغم ولم يستعملوا فيه جمع الكثرة.

وقوله عز وجل: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللهِ﴾ [ابراهيم: 5] المعنى: ذكرهم بنعم الله التي أنعم فيها عليهم وبنقم الله التي انتقم فيها من قوم نوح وعاد وثمود... والأيام في أصل البناء أيوام، ولكن العرب إذا وجدوا في كلمة ياء، و واواً في موضع، والأولى منها ساكنة، أدغموا إحداها في الأخرى وجعلوا الياء هي الغالبة، كانت قبل الواو أو بعدها إلاّ في كلمات شواذ ترون مثل الفتوة والهوّة. قال ابن كيسان وسئل عن أيام: لِمَ ذهبت الواو؟ فأجاب: إن كل ياء وواو سبق أحدهما الآخر بسكون فإن الواو تصير ياءً

(1) الفرّاء، أبو زكريا؛ الأيام والشهور والليالي، ص1، مصر، 1956، (تحقيق إبراهيم الابياري)؛ ص1.

في ذلك أيام أصلها أيوام، ومثلها سيد وميت، الأصل سيود وميوت، فأكثر الكلام على هذا حرفية جيبوب وحيوة، ولو أعلوها لقالوا جيّب وحية، وأما الواو إذا سبقت فقولك لويته لياً وشويته شيّاً، والأصل شوياً ولوياً[1].

أما عن تحديد اليوم وقسمته قال ابن الأجدابي: «وأما اليوم فيستعمل على وجهين:أحدهما أن يجعل اسماً للنهار خاصة. والوجه الآخر أن يكون اليوم اسماً للمدة الجامعة للزمانين جميعاً أعني الليل والنهار». وقال أيضاً:

«ويختلف في ابتدائه، فأما العرب فابتداء اليوم عندهم من غروب الشمس، وانقضاؤه عند غروبها مرة ثانية. وأما العجم فابتداء اليوم عندهم من طلوع الشمس إلى طلوعها مرة أخرى. واليوم قسمان: ليل ونهار. وهما يتساويان في المقدار تارة ويختلفان أخرى. فإذا كانت الشمس في أول الحمل أو في الميزان كانا متساويين. وإذا كانت الشمس في نصف الفلك الشمالي، وهو الحمل إلى آخر السنبلة، كانت مدة النهار أطول. وإذا كانت في نصف الفلك الجنوبي، وهو من الميزان إلى الحوت، كانت مدة الليل أطول»[2].

أما «البيروني» فنجده يخصص إيضاحات مطولة في قانونه المسعودي بما يخص أقسام الوقت والفلك. وفيما يخص اليوم قال:

«والأيام هي عدد تكرر أحدهما وعوده فيقتضي افتتاحها بالطلوع أو

---

(1) ابن منظور؛ م3، ص 1021 ـ 1022.

(2) ابن الأجدابي؛ الأزمنة والأنواء، ص28 ـ 29 .

الغروب إلى مثله وهو الأصل الأظهر إلّا أنه لا يمتنع بعد حصول مدة اليوم معلومة أن يبتدئ باليوم من أي وقت فرض فيه إلى مثله، فأما النهار بانفراده فهو مدة كون الشمس فوق الأرض، والليل مدة كونها تحتها وذلك بالطبع والإحساس دون العادات والأوضاع، فإن من الناس من يأخذ النهار من ظهور إماراته وتهيؤ الطباع للحركة والانتشار ويأخذ الليل من إقبال علاماته وميل الطباع إلى السكون وطلب المأوى وبذلك جعلوا الإصباح والإمساء متقدمين للطلوع والغروب، ومنهم من أخرج ما بين طلوعي الفجر والشمس وما بين مغيبي الشمس والشفق من جملة النهار والليل وجعلوهما فصلين مشتركين بينهما وهم براهمة الهند»[1].

وقال أيضاً: «و أما في الشرع فإن فروع الفقه قد بُنِيَتْ على تسمية مدة الصوم نهاراً وهي بالحقيقة نهار تام مع بعض ليل قد بولغ في تحديده ولم يكن خلافه من جهة النص ولكن من جهة الرجوع إلى العادات المتعارفة،واليوم من جهة اللغة يتناول النهار مفرداً مرة ويتناول مجموع النهار مع ليلة أخرى، فلذلك يؤكد أمر عند ذكر المجموع بذكر الليل مع اليوم ليخرج منه اليوم الذي هو بمعنى النهار المفرد»[2].

مما لا شك فيه أن الإنسان قسم اليوم،كما مرّ، إلى الليل والنهار، ثم

---

(1) البيروني؛ القانون المسعودي، ج1، ص63 ـ 64.

(2) المصدر السابق، ج1، ص64.

إلى الصبح والظهر والعصر ثم المغرب قبل إهتدائه إلى القسمة بالساعات ما دام الأخير يحتاج إلى ضبط متقدم للوقت ومعرفة أوسع بالعلوم.

وكما سنرى إن لغتنا العربية حوت تعابير كثيرة جداً لما خصّ اليوم من أجزاء، وعلى الرغم من أن معظم الناس لايلم بها إلّا أنها جزء من تراثنا الكبير لذا فإنها جدير خصّها بالذكر

تقسيمات مرتبطة باليوم

تزخر المراجع اللغوية والتاريخية والفلكية بالعديد من التسميات بما ارتبط باليوم من أقسام.

وعلى أية حال، فإن بحثاً كالذي نعرضه لا يمكن أن يشتمل على كل معاني تلك الأقسام، لذا فإن ما سنتناوله المهم منها

النهار

تسمية كثيرة الورود، وفي القرآن الكريم جاء ذكرها أربعا وخمسين مرة وبالتنوين ثلاث مرات[1]. وقد اعتبر الخالق في ذكره الحكيم الليل والنهار آية من آياته، قال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 190].

---

(1) عبد الباقي، محمد فؤاد؛ المعجم المفهرس لألفاظ القرأن الكريم، القاهرة، 1364، ص720ـ721.

وفي معنى النهار قال ابن سيده: «ضياء ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وقيل: من طلوع الشمس إلى غروبها. وقال بعضهم: النهار: انتشار ضوء البصر...»[1]. والعبارة الأخيرة تشير إلى إيمان البعض بخروج الضوء من العين ليولد الأبصار. «وروى الأزهري عن ابن هيثم قال: النهار اسم وهو ضد الليل، والنهار اسم لكل يوم،والليل اسم لكل ليلة، لا يقال نهار ونهاران، ولا ليل وليلان، وإنما واحد النهار يوم، وتثنيته يومان، وضد اليوم ليلة، ثم جمعوه نُهراً»[2]. وقال ابن السكيت: نهارٌ وأنهِرة ونُهُرٌ... وأنكر بعضهم جمع النهار»[3].

الليل

إذا كانت الكلمة «نهار» تعني اليقظة والعمل، فإن الليل يمثل فترة الراحة بل اللهو أحياناً.

كما في قوله تعالى:﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاساً وَالنَّوْمَ سُبَاتاً وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُوراً﴾ [الفرقان: 47]، وقال أيضاً:﴿ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً﴾ [النمل: 86].

ولأهمية هذا المصطلح فقد ورد في الذكر الحكيم أربعاً وسبعين مرة

(1) ابن سيده؛ المحكم المحيط الأعظم في اللغة، ج2، ص215.

(2) ابن منظور؛ ج3، ص728.

(3) ابن سيده؛ المخصص، ج9، ص51.

تحت هذه الصيغة[1]، كما ورد بالتنوين خمس مرات[2] وبصيغ أخرى: ليلة[3]،ليلها[4]،ليال[5]، ليالي[6].

قال ابن سيده: «الليل: بمغيب النهار اسم للجنس، الواحدة ليلة...»[7]، وقد أورد أسماء عديدة لأسماء أوقات الليل. أما ابن منظور فقال: «الليل:عقيب النهار ومبدؤه من غروب الشمس. التهذيب: الليل ضد النهار والليل ظلام الليل والنهار ضياء، فإذا أفردت أحدهما من الآخر قلت ليلة ويوم، وتصغير ليلة لييلة...الجوهري: الليل واحد بمعنى جمع، وواحده ليلة مثل تمرة وتمر، وقد جمع على ليالٍ فزادوا فيه الياء على غير قياس. يقول: أسير بالنهار ولا أستطيع سرى الليل. قال: وإلى نصف النهار يقول فعلت الليلة، وإذا زالت الشمس قلت البارحة لليلة التي مضت»[8].

---

(1) المعجم المفهرس، مصر 1964، ص656ـ 657

(2) المعججم المفهرس، ص657.

(3) المعجم المفهرس، ص657.

(4) المعجم المفهرس، ص657.

(5) المعجم المفهرس، ص657 .

(6) المعجم المفهرس، ص657.

(7) ابن سيده؛ المخصص، ج9، ص44.

(8) ابن منظور، م3، ص423.

وقال المرزوقي:«يستعمل الليل إزاء النهار، والليلة إزاء النهار، والليلة إزاء اليوم. وقيل أصل الكلمة ليلاة فحذفت الألف لأن تصغيرها لييلة. والتصغير يرد الأشياء إلى أصلها»[1].

الضحى أو الضحاء

وهي كلمة لا تزال تستخدم من قبلنا إلى اليوم. وقد ورد أن الضحاء:«امتداد النهار، وذلك هو الوقت البارز المكتشف... يقال: هم ينزلون الضواحي. ويقال: فعل ذلك ضاحية، إذا فعله ظاهراً بيناً»[2].

الظهر

كلمة شائعة في العامية والفصحى، وفي الفقه: « ظهر الشيء يظهر ظهوراً فهو ظاهر، إذا انكشف وبرز. لذلك سمي وقت الظهر والظهيرة، وهو أظهر أوقات النهار وأضوَؤها. والأصل فيه كلّه ظهر الإنسان، وهو خلاف بطنه، وهو يجمع البروز والقوة»[3].

---

(1) التوحيدي أبي حيان، محيط المحيط، م2، ص2135.

(2) ابن زكريا، أبي الحسن؛ معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، (تحقيق عبد السلام هارون)، ج3 ص391ـ392.

(3) المصدر السابق، ج3، ص471.

العصر

قيل العصر هو الدهر، وقد خص القرآن الكريم سورة خاصة بهذا الاسم.«قال الخليل: العصران: الليل والنهار.قالوا: وبه سميت صلاة العصر، لأنها تُعْصَر، أي تؤخر على الظهر، والغداة والعشي يسميان العصرين. قال الخليل وغيره: الجارية إذا رأت في نفسها زيادة الشباب فقد أعصرت، وهي مُعْصِر بلغت عصر شبابها وإدراكها»[1]

العشي

آخر النهار. فإذا قلت عشيّة فهو ليوم واحد. تقول:لقيته عشيّة يوم كذا، ولقيته عشية من العشيات. وهذا الذي قيل عن الخليل فهو مذهب، والأصح عندنا أن يقال في العشيّ مثل ما يقال في العشيّة وقد قيل:كل ما كان بعد الزوال فهو عشي.وتصغير العشيّة عشيشيّة...[2].

قال الليث: العشيّ، بغير هاء، آخر النهار، فإذا قلت عشيّة فهو ليوم واحد... وقيل: العشيّة والعشيّة من صلاة المغرب إلى العتمة، وتقول: أتيته عشيّ أمس وعشيّة أمس... قال الأزهري: يقع العشيّ على ما بين زوال الشمس إلى وقت غروبها، كل ذلك عشيّ، فإذا غربت الشمس فهو العشاء،

---

(1) المصدر السابق، ج4، ص341.

(2) المصدر السابق، ج4، ص322.

وقيل: العشيّ من زوال الشمس إلى الصباح ويقال ما بين المغرب والعتمة: عِشاء، وزعم قوم أن العشاء من زوال الشمس إلى طلوع الفجر...»[1]. قال الخليل: والعشاء مقصور: مصدر الأعشى، والمرأة عشواء، ورجال عُشوٌ، وهو الذي لا يبصر بالليل وهو بالنهار بصير. يقال: عَشَى يعْشى عَشي»[2].

الساعة

لهذا الجزء من اليوم أهمية خاصة في حياة الإنسان قديماً وحديثاً. والذي يبدو أنه من الصعب التعرف على التطور الفعلي لنشؤ هذا التقسيم وهو في أطواره الأولى لاسيما وإذا كان ذلك قد حدث قبل التدوين.

تذكر بعض المصادر أن عدد الساعات كانت أول الأمر ستة لليوم لدى قدماء العراقيين[3]. إلّا أنهم طوّروه إلى ضعف هذا العدد من الساعات لتمسي(12) وذلك فيما أسموه «بيرو»، وقد ترجمت إلى لغتنا لتعني الساعة المضعفة، أو لتعني المسافة التي يقطعها المرء خلال الفترة المذكورة بما يعادل زهاء عشرة أميال[4].

---

(1) ابن منظور؛ م2، ص789.

(2) ابن زكريا؛ معجم مقاييس اللغة، ج4، ص342.

(3) سارتون؛ تاريخ العلم، ج1، ص169.

(4) The Assyrian Dictionary (Chicago) wal 2' P208' Germany' 1961.

ومن الواضح أن التطور التالي كان بتضعيف التقسيم أي ل(24) ساعة، أي كما هي لدينا اليوم. ولكن هل كانت الاثنا عشرة ساعة في المرحلة السابقة هي للنهار فقط، أم لليل والنهار[1]، لأنه كما مرّ أن اليوم يمكن أن يقتصر على النهار أو بدمجه بالليل.

بمرور الوقت تطورت آلات قياس الوقت لدى الإنسان وتعددت أنواعها، وما يبدو أن ساعات الشمس كانت هي المبدأ لأن قياس ظلال الأشياء سهل وممكن حسب موضع الشمس(حسب الظاهر) أو حركة الأرض كما هو واقع.

إلّا أن هذه الآلة لا تقيس ساعات الليل، كما أنها لا تفيد في اليوم الغائم. ومع ذلك فإن المصريين طوّروا الساعة الظلية لتقيس الوقت خلال الليل[2].وبما أن انحراف محور الأرض وتغير ذلك باختلاف أيام السنة يجعل الوقت غير متماثل من شروق الشمس إلى غروبها، عدا وقتي الاعتدالين، لذلك فإن تقسيم فترة اليوم في الساعة الشمسية إلى اثني عشر قسماً يعني أن مقدار الساعة الواحدة متغير تباعاً رغم تماثل الأقسام. لذلك

---

(1) الشمس، ماجد؛ مقدمة لعلم الميكانيك في الحضارة العربية، 1977، بغداد ج1، ص57.

(2) Neugebauer' O I Egyptian ASstronomical Textss London 1960P116.

أطلق العرب على هذا الفرع من الساعات الزمانية أو المعوجّة[1].

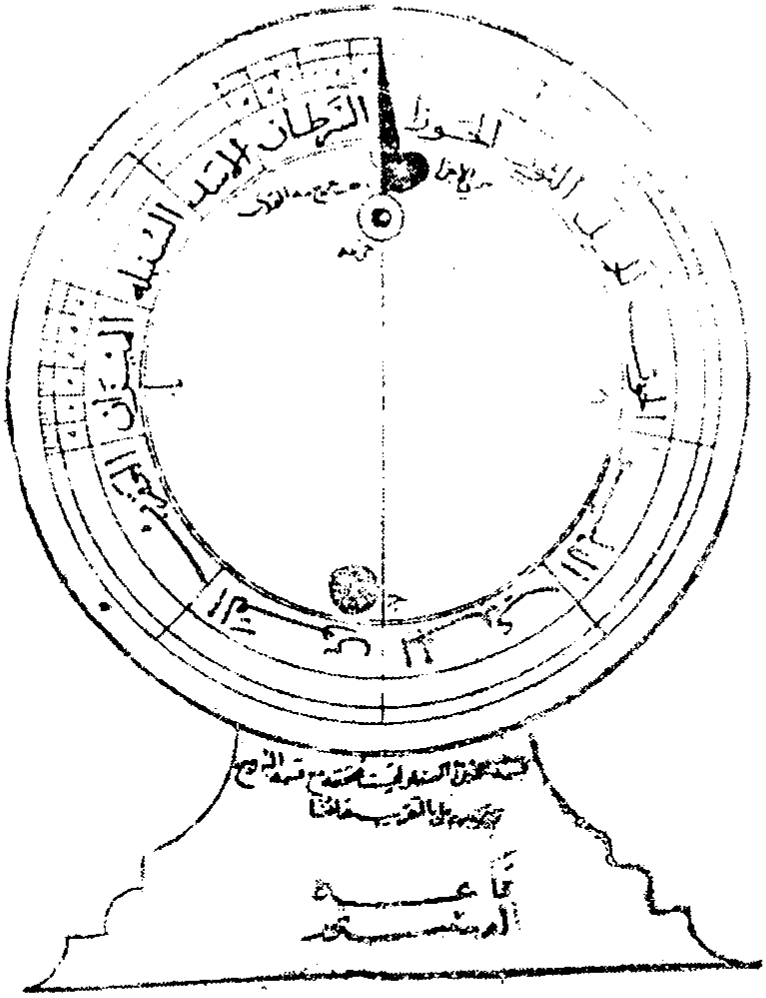
أما الساعات المتماثلة مع بعضها فجاءت نتيجة لاستعمال ساعات الماء، أي بما تقيس به ساعاتنا اليوم، وهو بموجب النظام الذي أطلق عليه العرب تعبير«الساعات المستوية» لانتظامها. وبما أن ساعة الشمس قد أثرت بمرور الوقت وفرضت نفسها فإن ساعاتها غير المتماثلة المقدار للأيام المختلفة قد أخذت طريقها إلى ساعات الماء بابتكار ما أسماه إبن «الرازاز الجزري»[2] بالدستور، أي بتغيير مستوى ارتفاع ميزاب الماء ليتغير مقدار الماء تباعاً[3]، (الشكل ـ 17).

---

(1) الشمس، مقدمة، ج1، ص48 ـ 49، القلقشندي؛ ج2،ص357.

(2) الجزري، هو إسماعيل أبو العزّ بن الرزاز الجزري عالم الميكانيك العربي الذي عاش في ديار بكر في القرن السادس للهجرة وتوفي سنة 206 هجرية تاركاً مؤلفة الرائع في الميكانيك العربي بما يشرح خمسين جهازاً تحت عنوان «الكتاب الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل» وقد قام كاتب البحث بتحقيق وتبسيط القسم الأول منه.

(3) الشمس؛ مقدمة، ج1، ص151 ـ156.



(الشكل -17)

الدستور كما رسمه ابن الرزاز الجزري ليحول الساعة المستوية إلى زمانية.

أما من ناحية اللغة فقيل: «الساعة: جزء ممدود من الليل والنهار والجمع ساعات وساع»[1]. وقيل في سعا: «مضى سعو من الليل وسِعواء.

(1) ابن سيده؛ المخصص، ج9، ص44.

وسُعواء، محدود، وسَعوة وسِعوة أي قطعة. قال ابن بزدج: السَّعواء مذكر، وقال بعضهم:السعواء فوق الساعة من الليل، وكذلك السعواء من النهار. ويقال: كنا عند سِعوات من الليل والنهار. ابن الأعرابي: السّعوة الساعة من الليل، والأسعاء ساعات الليل، والسّعْو الشمع في بعض اللغات، والسّعوة الشمعة. والسعي: عدو دون الشّد، سَعَى يسعى سعياً»[1]. وعليه فإن الساعة كلمة مأخوذة من السعي أو الجري الدائم.

من الشعوب التي أولعت بعبادة الشمس المصريون، لذلك حرصوا على تقسيم الوقت بشكل ملحوظ وكان لكل ساعة اسم، فهو في الساعة الثانية عشرة اسمه «تيخخ نور آتيم»[2] في حين كان إله الضوء أو إله الساعة يدعى«أونتي»، إلهات الساعة«أونوت»[3]. أما العرب فقد خصّوا كل ساعة من الليل والنهار باسم خاص، وهو أمر إن دل على شيء فإنما يؤكد أهمية تقسيم الوقت لديهم. قال القلقشندي: «فأما ساعات الليل فسموا الأولى منها الشاهد، والثانية الغسق، والثالثة العتمة، والرابعة الفحمة، والخامسة الموهن، والسادسة القِطع، والسابعة الجوشَن، والثامنة الهُبكة، والتاسعة

---

(1) ابن سيده، المحكم المحيط، م2، ص 151.

(2) Budge' E A Wallis' an Egyptian hierogly phic Dictionary .New Youk' vol P1671

(3) .Ibid ' P167

التباشير، والعاشرة؟»[1]، والحادية عشرة الفجر الأول، والثانية عشرة الفجر المعترض»[2]. وقال: «وأما النهار فسموا الساعة الأولى منه الذروة، والثانية البُزُغ، والثالثة الضحى، والرابعة الغزالة، والخامسة الهاجرة، والسادسة الزّوال، والسابعة الدُّلوك، والثامنة العصر، والتاسعة الأصيل، والعاشرة الصَّبوب، والحادية عشرة الحدود[3]، والثانية عشرة الغُروب»[4]. وقال:

«وتروى عنهم على وجه آخر، فيقال فيها: البكور، ثم الشروق، ثم الإشراق، ثم الرأد، ثم الضحى، ثم المُتُوع، ثم الهاجرة، ثم الأصيل، ثم العصر، ثم الطَّفَل، ثم العَشي، ثم الغروب، ذكرها ابن النحاس في«صناعة الكتب»[5].

لقد دخلت الساعة عالم المعتقد، إلى درجة أن المتناقل من الأحاديث والأقوال ليؤكد ذلك.

---

(1) القلقشندي؛ ج2، ص358، وقد ورد في الهامش رقم (1): أن العاشرة غير موجودة في الأصل، وقد عدَّ في نهاية الأرب بعد التباشير الفجر الأول ثم الثاني ثم المعترض وبه تعلم ما هنا».

(2) القلقشندي، ج2، ص358.

(3) المصدر السابق، ص358. وقد ورد في حاشية رقم (2)، «لعل الصواب المدور».

(4) المصدر السابق، 358.

(5) المصدر السابق، ص359.

قال الطبري: «قال عبد الله بن سلام: أنا أعلم أي ساعة هي، بدأ الله في خلق السموات والأرض يوم الأحد، وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة، فهي في آخر ساعة من يوم الجمعة»[1].

من الأمور المهمة التي ترتبط بالساعة المصطلح الذي ينفرد به القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ الأمين لتدل على يوم القيامة.

وعلى الرغم من أن الخالق ذكر ذلك اليوم بمصطلحات كثيرة: القارعة، النبأ العظيم، الصّاخة، وكذلك ورد «اليوم» و«يوم» دون أداة التعريف.

ومن الواضح الجلي أن سبب تسمية الخالق للقيامة بالساعة هو لكون ذلك الحدث مؤقتاً كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النحل: 77]. وكذلك ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً﴾ [النبأ: 17] وبالمثل: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الدخان: 40]، وقال: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ * إِلَى يَومِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ [الحجر: 37- 38].

وقد وردت الكلمة «ساعة» في القرآن الكريم ثمانية وأربعين مرة لتعني يوم القيامة[2]، وأربعة لتعني ساعة من الوقت: ﴿إِذَا جَاء أَجَلُهُمْ فَلاَ

(1) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج1، مصر، 1963،ص23.

(2) محمد فؤاد عبد الباقي؛ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص370 ـ 371.

يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [يونس: 49]، ﴿لَقَد تَّابَ الله عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ ﴾ [التوبة: 117]، ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُواْ إِلاَّ سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ﴾ [يونس: 45].

ومما سبق تفهم ما للزمن من أهمية في تراثنا القديم والاسلامي. لقد احترموا الزمن فاحْتُرِموا.

مراجع البحث

ابن سيده؛ المخصص، مصر، 1316هـ. ؛المحكم المحيط الأعظم.

ابن خلدون؛ المقدمة، م3، بيروت،1970.

ابن منظور؛ لسان العرب المحيط، بيروت (ترتيب نديم مرعشلي)

ابن الأجدابي، الأزمنة والأنواء، دمشق،1964.

ابن النديم، الفهرست، طهران.

ابن عربي، محي الدين؛ الفتوحات المكّية، بولاق ج1، 1272هـ.

ابن عربي؛ كتاب الأزل، حيدر آباد، 1367هـ.

أبو ريده، عبد الهادي؛ وسائل الكندي الفلسفية، مصر، 1950.

ومقالته في: دائرة المعارف الإسلامية،(مادة زمان)، ج2، مصر.

ابن حزم؛ الفصل بين الأهواء والملل والنحل.

الأحمد، سامي سعيد؛ العراق القديم، بغداد،1978.

الآلوسي،حسام،الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، بيروت، 1980.

الآلوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، بيروت(دارالطليعة)، 1985.

بايزر، آرثر، مفاهيم في الفيزياء الحديثة، الموصل،1980، (ترجمة

منعم مشكور).

برنال، البند في التاريخ، باريس،1988.

البني، عدنان؛ تدمر والتدمريون، دمشق، 1978.

ابن زكريا، أبي الحسين، معجم مقاييس اللغة، (دار الفكر، تحقيق عبد السلام هارون)

البيروني، أبو الريحان، تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن، أنقرة، 1962.

التهانوي، محمد؛ كشاف اصطلاحات الفنون،كلكتا،1862.

التوحيدي، أبو حيّان؛ محيط المحيط،م2.

الجابري، علي حسين؛ «مفهوم الزمان في الفكر الرافدي بين الفلك والرياضيات دراسة فلسفية» ، سومر، م39.

جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت 1973.

حمزة؛ عبد القادر، على هامش التاريخ المصري القديم، مصر، 1940.

حسوبي، عبد الوهاب؛ الشهر القمري ويوم بدئه، بغداد، 1971.

الخوارزمي، مفاتيح العلوم، لندن،1895.

دائرة المعارف الإسلامية، مصر.

رضا، أحمد، معجم متن اللغة، بيروت، 1959.

رسائل إخوان الصّفا، ج4، مصر،1938، (تحقيق الزركلي).

الزبيدي؛ تاج العروس من جواهر القاموس، مصر.

سارتون، جورج، تاريخ العلم، مصر 1957، 1963. (ترجمة عدد من الأساتذة).

سفر ومحمد علي؛ الحضر مدينة الشمس، بغداد، 1975.

السجستاني؛ الينابيع، طهران، 1961.

الشمس، ماجد؛ مقدمة لعلم الميكانيك في الحضارة العربية، بغداد، 1977.

الشمس، «الاستمرارية». مجلة الأقلام، تشرين الأول، بغداد، 1969.

الشمس؛ «تموز وعشتار يصنعان الفصول»، مجلة آفاق عربية، العدد السابع شهر تموز بغداد، 1985.

الطبري؛ تاريخ الرسل والملوك، مصر، 1960.

طه باقر؛ موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة والحضارة العربية الإسلامية، بغداد، 1980.

طه باقر؛ أسطورة جلجامش، بغداد، 1971.

فريحه، أنيس؛ أسماء الشهور العربية ومعانيها، بيروت، 1952.

فيّاض، محمد؛ التقاويم، مصر، 1958، (سلسلة الألف كتاب-163).

الفرّاء، أبو زكريا، الأيام والشهور والليالي، مصر، 1956، (تحقيق

إبراهيم الأبياري)

الغزّالي؛ المنقذ من الظلال، دمشق، 1934.

القلقشندي؛ صبح الأعشى، م2، (النسخة المصورة عن المطبعة الأميرية).

القزويني، أبو زكريا؛ عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، مصر.

المسعودي؛ أخباز الزمان، بيروت، 1966.

ميخائيل، نصيف؛ الساعات القديمة والحديثة، مصر، 1935.

المقدسي؛ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بريل،1909.

المجريطي؛ غاية الحكيم، هامبورك، 1927،(تحقيق ويتر).

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، 1364هـ، (ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي).

نلّينو، كرلو؛ علم الفلك، روما، 1911.

المصادر الأجنبية

The Assyrian dictionary, (Chicago), vol. 3(1959), vol.12(1961), printed Germany.

Budfe, .E.A.Wallis, An Egyptian hieroglyphic dic. Wl. II v.s.k.

Jermias,A., "Ages of the world", in: Encyclopadia of religion and ethics, vol.،1

Britain, .1959

Langdon, s.; Babylonian Menologies and the Semitic Calendars, Britain, .1935

Labat, Rene ; Manuel D'epigraphie Akkadienne, Paris, .1976

Michels, Aqnes; the Calendar of the Roman republic, V.S.A, .1964

Neufeb awer, 50, Egyptin Astronomical Texts, London, .1960

المحتويات

مقدمة 5
الفصل الأول 9
مفهوم الزمن خلال العهود القديمة 9
المفهوم الشمولي للزمن منطلق عراقي قديم 16
جلجامش واكسير الزمن 21
الفصل الثاني 29
قصة الخلق هل تعرّف الزمن 29
الفصل الثالث 41
آراء العرب في الزمن ومعطيات العلم الحديثة 41
نقاط مهمة في الدهر والزمان 48
الإشكالات الناجمة عن وجود مصطلحي الزمان والدهر 52
الدهرية 56
الفصل الرابع 63
ما الفلك؟ 63
الفصل الخامس 83
تقسيم الوقت 83

مقدمة في نشوء التقاويم 83
التقويم في مصر القديمة 91
التقاويم لدى اليونان والرومان 93
التقويم السلوقي 97
تقاويم العرب قبل الإسلام 99
التقويم في الحضر 100
التقويم العربي الإسلامي 115
نبذة في التقويم الهجري 120
مفردات ذات صلة بالزمن 121
القرن 121
السنة 123
الفَصْل 126
الشهر 127
الأسبوع 128
اليوم 133
تقسيمات مرتبطة باليوم 138
النهار 138
الليل 139
الضحى أو الضحاء 141

الظهر 141
العصر 142
العشي..... 142
الساعة 143
مراجع البحث 151
المصادر الأجنبية..... 155
المحتويات 157

جلجامش وأكسير الزمن
قصة الخلق هل تعرف الزمن
نقاط مهمة في الدهر والزمان
مفهوم الزمن خلال العهود القديمة
القرن ـ السنة ـ الفصل ـ الشهر
الأسبوع ـ اليوم ـ الليل ـ النهار
نشوء التقاويم
الفلك

سوريا - حلب - الجميلية - جانب صالة الأسد

هاتف 21276760 فاكس21276766

جوال 093332675

دار النهج